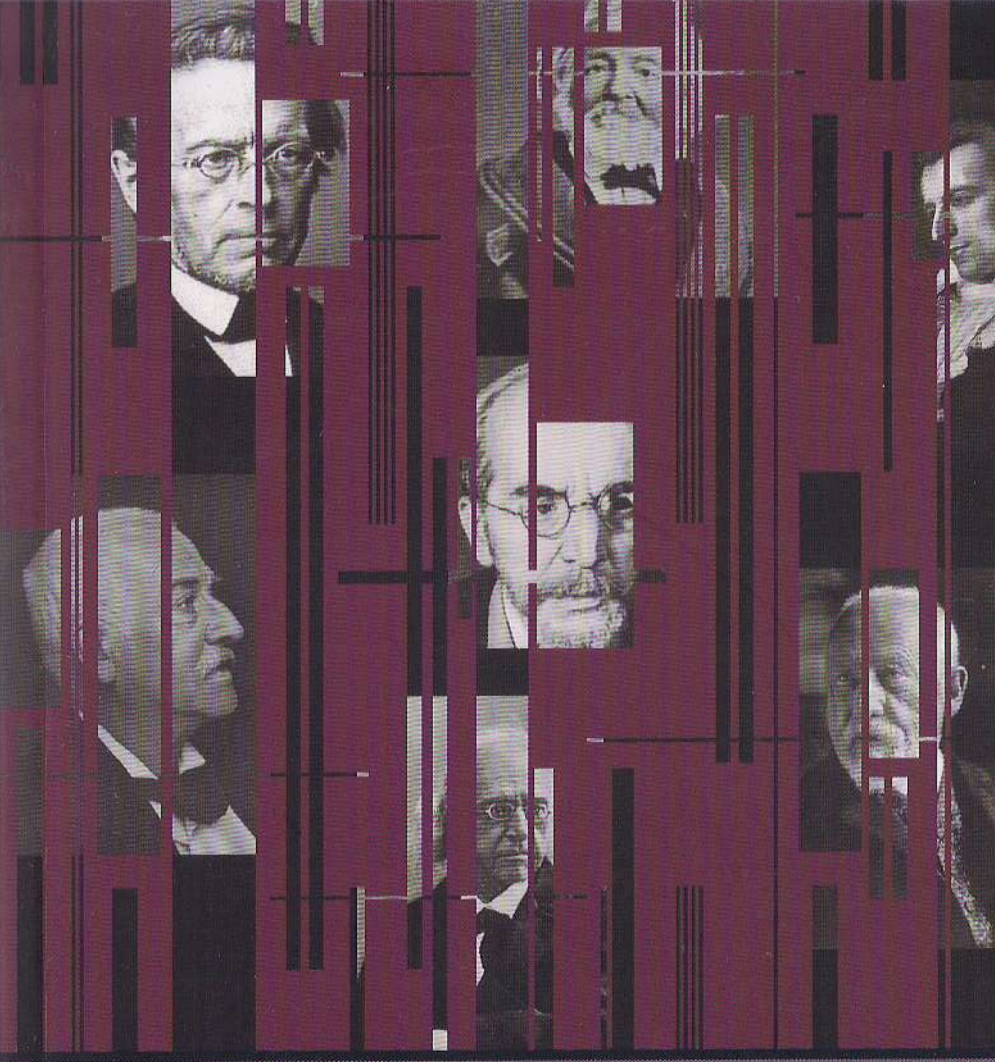

KARL KOHUT
COMPILADOR

EL OFICIO DEL HISTORIADOR

TEORÍAS Y TENDENCIAS DE LA HISTORIOGRAFÍA ALEMANA DEL SIGLO XIX

Herder

EL OFICIO DEL HISTORIADOR

Teorías y tendencias de la historiografía alemana del siglo XIX

Karl Kohut
Compilador

Herder

Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt

Diseño de cubierta: Armando Hatzacorsian
Corrección de estilo: Areli Montes Suárez

Formación electrónica:
Quinta del Agua Ediciones, S.A. de C.V.
produccion@quintadelagua.com

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar
en 2009 en Tipográfica, S.A. de C.V.
tipografica@gmail.com

©2009, Editorial Herder, S. de R.L. de C.V.
Augusto Rodin 52 Planta baja
Col. Nápoles Ampliación
C.P. 03810 México, D.F.

©2009, Derecho reservado a los autores

ISBN-13: 978-607-7727-00-2

La reproducción total o parcial de esta obra sin
el consentimiento expreso de los titulares del
Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

La edición de esta obra fue subvencionada por
la Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Herder
www.herder.com.mx

ÍNDICE

Introducción
Del idealismo al historicismo. Teorías y conceptos de los historiadores decimonónicos de habla alemana y su repercusión en México 9
Karl Kohut

"El primer historiógrafo en Alemania":
Friedrich von Schiller (1759-1805) 23
Peer Schmidt

Leopold von Ranke: "Sólo historias, no historia" 43
Peer Schmidt

Droysen o la historia como arte de la memoria 61
Guillermo Zermeño

Theodor Mommsen: historiador decimonónico de Roma 89
Ricardo Martínez Lacy

Jacob Burckhardt y la historia cultural 103
Guillermo Palacios

Wilhelm Dilthey: las "experiencias vitales" y la Historia 137
Marialba Pastor

El cosmopolitismo en Friedrich Meinecke
y el historicismo tardío 153
Francisco Gil Villegas M.

Sobre los autores 191
Índice onomástico 195

INTRODUCCIÓN

Del idealismo al historicismo. Teorías y conceptos de los historiadores decimonónicos de habla alemana y su repercusión en México

Karl Kohut

> *El quehacer y oficio del historiógrafo, en su última y, sin embargo, más sencilla solución, es la representación del esfuerzo de una idea en su lucha por alcanzar existencia en la realidad.*
>
> GUILLERMO DE HUMBOLDT[1]

> *A la* historia *se le ha encomendado la función de juzgar al pasado y de instruir al hombre en provecho de los años por venir. La presente tarea no aspira a una tan elevada empresa. Simplemente quiere mostrar lo que verdaderamente ocurrió.*
>
> LEOPOLDO RANKE[2]

Los historiadores alemanes del siglo XIX siguen despertando un gran interés en los medios académicos mexicanos. A pesar de ello, las traducciones son relativamente pocas. Un buen ejemplo de esta situación es el libro de Juan A. Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*, libro que es, hasta la fecha, el mejor testimonio de este interés. Sin embargo, el autor se limita a textos poco conocidos de Guillermo de Humboldt y Leopoldo Ranke. Del último escribe "que nosotros sepamos, las traducciones de las obras históricas de Ranke al español son pocas" (Ortega 1980, p. 8). La constatación se puede generalizar. De ahí nació el proyecto de un ciclo de conferencias sobre las concepciones historiográficas de algunos de los más destacados historiadores del siglo XIX, que se llevó a cabo entre el

[1] Guillermo de Humboldt. 1821. *Sobre la tarea del historiador, cf.* en Ortega 1980, p. 116.

[2] Leopoldo Ranke. Prefacio a la primera edición de *Las historias de los pueblos latinos y germánicos, cf.* en Ortega 1980, p. 157; véase la crítica implícita de este concepto en Humboldt (Ortega 1980, p. 95).

27 de febrero y el 23 de marzo de 2005, en las aulas de la UNAM y de El Colegio de México, organizado en el marco de la Cátedra "Guillermo y Alejandro de Humboldt". A los cinco conferenciantes de las dos instituciones se unió Peer Schmidt de la Universidad de Erfurt en Alemania. El presente volumen reúne los textos reelaborados de dichas conferencias. Deseo agradecer el apoyo tanto de los conferenciantes mismos como de las instituciones involucradas.

El marco temporal de este volumen va desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XX con el centro en el XIX. No cabe duda de que los siete historiadores seleccionados se cuentan entre los más importantes de la historiografía alemana de la época, pero tampoco se puede decir que sean los únicos importantes. Sin embargo, esta limitación es sólo aparente, por lo menos hasta cierto punto, puesto que los autores de este volumen extienden el panorama refiriéndose a otros historiadores de la época. El enfoque temático no es la obra de los historiadores como tal, sino sus concepciones teóricas en las que podemos distinguir dos tendencias mayores, es decir, idealismo y positivismo, tal como aparecen en las dos frases de Guillermo de Humboldt y Leopoldo Ranke citadas como epígrafes. El orden es cronológico según las fechas de nacimiento de los historiadores. Lo que puede parecer un esquema puramente superficial sin relación alguna con el contenido corresponde, sin embargo, en este caso, a una evolución del pensamiento historiográfico y este aspecto es el que, efectivamente, justifica este orden.

El volumen se abre con la conferencia de Peer Schmidt sobre la famosa lección inaugural, *¿Qué significa y con qué fin se estudia la historia universal?* [*Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*] que Friedrich Schiller leyó el 26 de mayo de 1789 en la Universidad de Jena. Puesto que Schiller había obtenido en esa universidad el puesto de profesor de filosofía, no de historia, provocó el enojo y hasta el odio de los historiadores profesionales, que juzgaron la elección de este tema como una intrusión en su campo. Sin embargo, esta elección no se debe a un capricho de su autor, sino que es la expresión de un interés más profundo, de lo que da testimonio la obra dramática que lo hizo famoso; sea suficiente men-

cionar los títulos de *Guillermo Tell, Don Carlos* y *María Estuardo*. En cuanto a su lección, es, al mismo tiempo, un eco de la historiografía del siglo XVIII y una premonición de la del XIX. Por un lado, Schiller pertenece, tal como escribe Schmidt, todavía a la historiografía universalista del siglo XVIII; por el otro, se lo puede considerar como un precursor de la profesionalización de la historia en "su empeño en trabajar con las fuentes" (p. 32).

No cabe duda de que Leopoldo Ranke es un autor central en este proceso de la profesionalización de la historiografía que caracteriza la disciplina a principios del siglo XIX, tal como destaca Hayden White:

> In the early nineteenth century, however, it became conventional, at least among historians, to identify truth with fact and to regard fiction as the opposite of truth, hence as a hindrance to the understanding of reality rather than as a way of apprehending it. History came to be set over against fiction, and especially the novel, as the representation of the „actual" to the representation of the „possible" or only „imaginable." And thus was born the dream of a historical discourse that would consist of nothing but factually accurate statements about a realm of events which were (or had been) observable in principle, the arrangements of which in the order of their original occurrence would permit them to figure forth their true meaning or significance. Typically, the nineteenth-century historian's aim was to expunge every hint of the fictive, or merely imaginable, from his discourse, to eschew the techniques of the poet and orator, and to forego what were regarded as the intuitive procedures of the maker of fictions in his apprehension of reality (1978, p. 123).

Linda Orr (1986, p. 1) señala que muchos historiadores de la historiografía datarían esta ruptura epistemológica en la época de Leopold von Ranke y sus discípulos. En efecto, Ranke escribe en la *Introducción a un curso sobre historia universal* (1840):

> En nuestra época se ha puesto el mayor énfasis en la relación de la poesía con la *historia*, lo que obedece a que la primera ha recibido mucho de lo que pertenece a la segunda, pero el carácter distintivo de la ciencia comienza ante todo donde poesía e *historia* se separan.[3]

No cabe duda de que Ranke quiso depurar la historiografía de toda huella literaria. En su ensayo sobre este autor, Peer Schmidt analiza los elementos esenciales de su empeño. Así, cita la archiconocida frase en la cual Ranke destaca con aparente modestia que él sólo desea demostrar el pasado "como realmente fue" ("wie es eigentlich gewesen", p. 53). Así, escribió que el historiador debe dejar hablar a los hechos por sí mismos, hasta tal punto que quiso borrar su yo para que hablasen "sólo las cosas que hacen ver las fuerzas poderosas" (*ibid.*). Este empeño por la objetividad, esta fe en los documentos ha sido tachada más tarde como ingenua, sobre todo por parte de los autores del llamado *linguistic turn*. Sin embargo, dentro de su época, estas pautas constituían la base de una historiografía científica. Lo que es más, a los conocedores de la obra de Ranke no les sorprenderá que su fe en los documentos no era tan inquebrantable como pudiera parecer y que hay en su obra como fisuras que dejan ver que estaba muy consciente de que la historiografía era mucho más que documentos.

El segundo centro del ensayo de Schmidt sobre Ranke es la interpretación de su obra en el marco de la historiografía alemana de la primera mitad del siglo XIX. Schmidt considera decisiva su vinculación con la realidad política del país: la Restauración, el Premarzo y la Revolución del 48, una Alemania dividida en incontables estados independientes con los dos poderes hegemónicos, Austria en el sur y Prusia en el norte, lo cual explica que el concepto de nación tiene un papel central en su concepción histórica. Sin embargo, su interés se centró menos en lo nacional como tal que en lo europeo. Empezó con la Reforma –allí se muestra su formación como teólogo protestante– y extendió su campo más tarde a los Estados europeos.

[3] Citado aquí según la impresión en Ortega 1980, p. 153.

"El incipiente historicismo explicó el presente por las raíces históricas" –escribe Schmidt– y continúa: "sólo el pasado podía explicar las evoluciones en Francia, así como el porqué de una Alemania o Italia compuesta por diferentes Estados" (p. 47). En su última fase, extendió su campo a la historia universal que, sin embargo, siguió siendo europea, con Inglaterra, Francia, Austria, Prusia y Rusia. "Su historia universal de la época moderna fue, sobre todo, una historia universal de estos cinco países" (p. 56).

Johann Gustav Droysen elaboró –según escribe Guillermo Zermeño– la primera teoría general de la investigación histórica en lengua alemana "antes de Dilthey y después de Hegel" (pp. 69-70). A diferencia de Ranke, Droysen como historiador se preguntaba acerca de las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento histórico, y su pertinencia para el presente (*ibid.*; véase además Barrelmeyer 1998). Zermeño destaca dos influencias mayores en la elaboración de su metodología. Una es la de August Boeckh, cuyos cursos magistrales sobre la enciclopedia y metodología de las ciencias filológicas escuchó durante sus estudios en Berlín, y quien iba a ser, más tarde, el tutor de su tesis doctoral. Droysen se inspiró en su maestro "para formular una *Histórica* como teoría científica de la historia" (p. 66). La otra influencia, más tardía, es la obra del psicólogo Wilhelm Wundt, fundador de la psicología experimental, cuya obra lo llevó a considerar la historiografía como "una ciencia experimental, inductiva, científica" (p. 72). Sin embargo, Droysen trasciende la fórmula de Ranke según la cual la historia es un conocimiento de los hechos, en tanto que la considera "una ciencia del hombre, de sus formas de ser y de habitar en el mundo" y, más aún, "una compañera de viaje por este mundo" que da luz a un presente opaco en sí mismo (p. 64): La materia u objeto de la historia es, entonces, todo aquello que todavía persiste del pasado. Con esto, la historia se convierte en un arte de la memoria. En este pensamiento ya se hace sentir cierto subjetivismo que separa la historia de las ciencias naturales. En efecto, para Droysen, el núcleo del conocimiento histórico se encuentra en el Yo del historiador que aprehende, se representa o imagina el mundo en términos espacio-temporales.

Por ello, la posibilidad de conocer el mundo no se encuentra en el mundo en sí, sino en el entendimiento humano. Mientras que Ranke trataba de hacer abstracción del Yo, Droysen lo considera indispensable para alcanzar la verdad histórica. Este subjetivismo es la contraparte al concepto de la historia como ciencia empírica. Lejos de llevar la historia a un relativismo absoluto, este recurso al Yo la salva de un objetivismo ingenuo. En efecto, podemos encontrar en Droysen rasgos que trascienden las teorías decimonónicas y que son como intuiciones de teorías que aparecerán a fines del siglo XX, ya sea en el llamado *linguistic turn* o en uno de los lemas de la posmodernidad, es decir, el pasado presente.

En su ensayo sobre Theodor Mommsen, Ricardo Martínez Lacy centra la atención en los aspectos ideológicos de su obra, sobre todo en la monumental *Historia de Roma* que le valió el Premio Nobel de Literatura de 1902, el primer premio de literatura otorgado a un autor alemán y el único a un historiador. Martínez Lacy hace hincapié en la concepción de Mommsen de la historia "como una ciencia que tiene como objeto primordial las naciones y en el que, por consecuencia, sus protagonistas son las nacionalidades" (p. 92). Siguiendo esta intuición, el autor ve un cierto paralelismo entre el papel de Prusia en una Alemania dividida en incontables estados independientes y el ascenso de Roma como centro político en la Italia antigua. En otras palabras, la unificación de Italia por Roma sería el modelo para la unificación alemana. Este paralelismo se basa en una concepción de la historia que "nos estimula y nos anima, no para imitar servilmente el pasado, sino para inspirarnos en él, en nuestra propia obra creadora".[4]

Jacob Burckhardt es sólo un año menor que Mommsen y cursó igualmente sus estudios, por lo menos parcialmente, en Berlín, lo que lo une a los historiadores alemanes presentados en este volumen. Sin embargo, su concepción historiográfica se distingue claramente de la de Mommsen y de la de los otros historiadores

[4] Mommsen en *El mundo de los Césares*, citado en este volumen según Martínez Lacy, p. 100.

alemanes, tal como explica Guillermo Palacios en su ensayo. Burckhardt da mucho menos importancia a los hechos que su maestro Ranke y hasta menosprecia la "verdad" histórica, a lo que contrapone las "actitudes y las expectativas" y, más aún, las "creencias", y esto independientemente de su verdad o falsedad (p. 105). Por otra parte, se distanció de la concepción de Ranke y Mommsen, quienes consideraban que el concepto de nación era central, pues le pareció ser una causa potencial de guerras futuras. Así, llegó a considerar estrechamente vinculados "el poder político, el Estado y el mal" (p. 113). En un siglo en el que la historia era casi exclusivamente historia política, Burckhardt optó por una historia cultural, y es considerado el fundador de la misma. La máxima expresión de esta opción es su obra *La cultura del Renacimiento en Italia* [*Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860].

Palacios ve el origen de esta distancia tanto en la historiografía política de su tiempo como en las corrientes políticas e ideológicas en su vida como catedrático en la universidad de Basilea, donde enseñó de 1843 a 1855 y, de manera definitiva, de 1858 a 1893. Basilea era en ese entonces (tal como ahora) un cantón en la Confederación Helvética y, si bien no quedó enteramente a salvo de las corrientes revolucionarias decimonónicas, pudo mantenerse independiente tanto política como ideológicamente. Podríamos discutir aquí sobre causa y consecuencia, es decir, sobre si la vida en Basilea está al fondo de sus concepciones políticas e historiográficas o si, al revés, sus concepciones lo motivaron a preferir la ciudad suiza que la capital prusiana, a la cual hubiera podido volver en 1872 cuando le llegó una oferta de la Universidad de esa ciudad. Más bien parece tratarse de un condicionamiento mutuo. Burckhardt opuso el concepto de cultura al concepto rankeano de nación, que la consideraba como expresión del pensamiento divino. Con esto, llegó "a discutir todo el fondo de la teoría que fundamentaba a la Escuela Histórica Alemana, a negar enfáticamente la existencia de leyes en la historia y a rechazar la noción de que la historia tenía 'un sentido'" (p. 110). Frente a una histórica política unidimensional, Burckhardt desarrolló el concepto de una historia cultural en la que analizó los elementos

diversos que se condicionan mutuamente y que juntos constituyen una cultura, es decir, tanto la vida material como la espiritual y moral, la sociabilidad, la técnica, el arte, la poesía y la ciencia.[5] A Burckhardt le interesaron menos las causas que las interrelaciones de los fenómenos históricos, menos la verdad o falsedad de los hechos que su percepción por sus contemporáneos, con lo que se aproximó sorprendentemente a un concepto esencial de la teoría de Droysen. El concepto de las interrelaciones o interacciones vale, sobre todo, para las 'tres grandes potencias' que determinan la historia: "el Estado, la religión y la cultura" (p. 126). Mientras que la cultura se basa en la libertad individual y la comunicación, Estado y religión constituyen "un obstáculo a la cultura", en tanto que "reclaman una sumisión integral del individuo" (*ibid.*). Este pesimismo de Burckhardt parece premonitorio de evoluciones políticas e ideológicas que determinaron gran parte de la historia del siglo XX.

Por su parte, Marialba Pastor centra su ensayo sobre la concepción historiográfica de Wilhelm Dilthey en su concepto de 'experiencia vital'. La acumulación de experiencias vitales complementa y profundiza la formación profesional del historiador y sólo así "captará los hechos, los procesos y los fenómenos históricos" (p. 140). Dilthey va más allá de los hechos y documentos en el sentido rankeano, en tanto que "propone penetrar las motivaciones de los testigos y los testimonios de la Historia, desenterrar cuáles eran sus sentimientos, sus pasiones y emociones, y cuáles las reales intenciones de sus actos" (*ibid.*). Con esto, hace consciente un proceso que está presente de modo implícito en las obras de la llamada escuela alemana. Al mismo tiempo, prefigura conceptos esenciales del llamado *linguistic turn*, es decir que los documentos nunca hablan por sí mismos, sino que es el historiador quien les confiere un sentido. En las preguntas por las motivaciones e intenciones de los actores históricos, se infiltra un elemento literario (o ficticio) en la labor del historiador en tanto que éste busca lo implícito que se esconde bajo lo explícito.

[5] Véase la definición de la cultura por Burckhardt citada en la p. 124 de este volumen.

Según explica Pastor, Dilthey quiso continuar el trabajo de Kant al elaborar una crítica de la razón histórica en su *Introducción a las ciencias del espíritu* [*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883], pero no fue sino hasta casi tres décadas más tarde que lo logró con *La estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* [*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910]. En esta obra, Dilthey elaboró –siempre siguiendo a la autora– "una nueva metodología e interpretación en el estudio de la sociedad y la cultura" en la que la psicología analítica y comprensiva desempeña un papel central en el estudio de la conciencia de los actores históricos para "comprender sus actos como el resultado de ciertos sentimientos, emociones y pensamientos" (p. 141). En esta concepción se hace notar un fuerte individualismo, teñido de protestantismo, que lo llevó a ver en Lutero el origen del individualismo moderno. Este trasfondo de teología protestante vincula a Dilthey con Ranke, más allá de todas las diferencias que los separan; en efecto, tal como éste, había estudiado teología protestante antes de dedicarse a la historia.

Con Friedrich Meinecke transcendemos los límites del siglo XIX. Si bien este autor empezó su carrera académica a fines de ese siglo, ésta se extendió hasta mediados del siglo XX. Meinecke vivió los horrores que había imbuido el pesimismo de Burckhardt. Francisco Gil Villegas sigue en su ensayo minuciosamente la trayectoria intelectual del autor, a quien le tocó vivir, desde los nacionalismos del siglo XIX tardío pasando por la Primera Guerra Mundial, el auge del nazismo y la Segunda Guerra Mundial hasta la posguerra alemana. En la interpretación de Gil Villegas, Meinecke

> no fue un historiador de pueblos, instituciones o procesos sociales y económicos o fenómenos religiosos, sino fundamentalmente un *historiador de las ideas*, o, más bien, junto a Dilthey, de la tradición alemana de la *Geistesgeschichte* (p. 153).

Si se situó, en sus comienzos, muy cercano a Ranke, al final de su vida, después de los horrores del siglo XX, reconoció estar cercano

a Burckhardt. En sus comienzos, consideraba el cosmopolitismo como ajeno al concepto de nación, lo que tenía un trasfondo político concreto: el cosmopolitismo y el universalismo eran venenos "que obstruían y distorsionaban el correcto desarrollo político de Alemania" (p. 159). En su obra *Ciudadanía universal y Estado nacional* [*Weltbürgertum und Nationalstaat*], publicada en 1907, juntó los conceptos de Estado y nación, y consideró, con Ranke, "al Estado como una entidad por naturaleza mucho más cohesiva que la nación".[6] Sin embargo, y si bien es cierto que en esta obra "celebró el triunfo del Estado-nación sobre la idea cosmopolita", reconoció también que ésta podía salvar "los más caros principios del interés nacionalista" (p. 164), con lo que estableció una relación dialéctica entre cosmopolitismo y nacionalismo. En efecto, "Meinecke veía la nación como mediadora entre la idea del Estado y la idea de humanidad universal" (*ibid.*).

Más de tres lustros más tarde, Meinecke retomó la problemática en su segunda gran obra, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* [*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 1924]. La experiencia de la guerra y de la derrota alemana le hicieron ver que había visto las ideas cosmopolitas de modo demasiado negativo y que, en efecto, una vez desechadas estas ideas –que son, en su esencia, principios éticos– "el poder político podía fácilmente degenerar en una política de la violencia".[7] Sin embargo, no quiso ir tan lejos como Burckhardt, quien había identificado poder y mal, sino que veía el poder sólo expuesto a la tentación del mal.

Doce años más tarde y ya en plena época del nazismo, Meinecke publicó, en 1936, su tercer gran libro, *El historicismo y su génesis* [*Die Entstehung des Historismus*]. El libro es menos político que los dos anteriores, lo que se puede explicar por la censura del nazismo. Sin embargo, esta explicación es insuficiente en tanto que Meinecke había encontrado

[6] Meinecke, *Weltbürgertum*, citado aquí según Gil Villegas, p. 162.
[7] Meinecke, *Staatsräson*, citado aquí en Gil Villegas, p. 176.

> raíces mucho más profundas para la génesis de la conciencia histórica moderna en el ámbito totalmente apolítico de las transformaciones espirituales y de visiones del mundo (p. 175).

Meinecke definió el historicismo como una de las revoluciones más grandes de la historia humana. El universalismo abstracto del Siglo de las Luces consideraba la civilización y cultura de los pueblos europeos como la etapa más avanzada de la humanidad, lo que permitió despreciar a los otros pueblos, menos avanzados, como "bárbaros"; contra esta idea abstracta, emanación del sentimiento de superioridad de los filósofos del Siglo de las Luces, el historicismo juzga cada pueblo como individuo:

> La esencia del historicismo consiste en reemplazar una contemplación general y abstracta de los acontecimientos humanos por una individual.[8]

Otra vez doce años más tarde, pasados los horrores del nazismo, Meinecke preguntaba en una conferencia en 1948

> si acaso Burckhardt, con su profundo pesimismo respecto al ser humano, la civilización material, el poder y las masas, no había entendido mucho mejor el mundo moderno que Ranke (p. 181).

Ya dos años antes, en su escueto libro *La catástrofe alemana* [*Die deutsche Katastrophe*, 1946] había vislumbrado que la salvación alemana "estaba en su integración en un amplio proyecto europeo dominado por los aliados occidentales" (p. 27).

Di más espacio al resumen del ensayo sobre Meinecke y el historicismo porque la longevidad del historiador hizo ver más concretamente la vinculación de las ideas históricas con el contexto político, menos visible –si bien siempre presente– en las obras de

[8] Meinecke, *Historismus*, citado aquí según Gil Villegas, p. 176.

sus predecesores, cuya vida se había desarrollado en condiciones políticas menos sujetas a los cambios. En efecto, la historia de la historiografía alemana del siglo XIX puede caracterizarse por dos rasgos esenciales: el primero, el empeño de constituir y establecer la historiografía como ciencia, al desarrollar una metodología propia y, el segundo, la vinculación a los problemas políticos de la nación alemana en ese siglo, con la Revolución francesa y la era napoleónica, y la *catástrofe alemana* como demarcaciones fronterizas. Tal vez esta vinculación es la causa secreta de la limitación de los historiadores alemanes a la nación alemana en el contexto de las naciones europeas, que los separa del universalismo del siglo anterior y cuya expresión encontramos en la lección inaugural de Schiller. En las últimas obras de Meinecke, reaparece este supranacionalismo, debido a las experiencias de las consecuencias de un nacionalismo a ultranza, si bien lo hace en formas muy diferentes de las del siglo XVIII. Así escribe Reinhart Koselleck en su obra *historia/Historia* [*Geschichte, Historie*] de 1976:

> Finalmente, debe recordarse que, desde la segunda guerra mundial, hemos entrado en la etapa de la historia mundial total, cuyos centros de acción se han distribuido, partiendo de Europa, a todo el globo (Koselleck 2004, p. 153).

La historiografía alemana del siglo XIX no se limita a la historia política y a las grandes figuras, tal como lo pretendieron muchos críticos del siglo XX. En efecto, la historiografía de ese siglo siguió nuevos rumbos, cuya máxima expresión es el grupo de historiadores franceses de la revista *Annales* fundada en 1929.[9] Sin embargo, la historiografía alemana del siglo XIX es mucho más que historia política; idealismo y positivismo, cosmopolitismo y universalismo, historia cultural, historia de las ideas son sólo algunas de las vertientes que la caracterizan. Lo que es más, en los ensayos de este volumen se

[9] Sobre las concepciones historiográficas del grupo, véase Febvre 1953, Le Goff 1988, Bloch 1993 y Burke 1994.

pueden vislumbrar evoluciones que pasan por invenciones y logros de la historiografía del siglo XX.

Esta observación puede considerarse como respuesta a la cuestión inicial, es decir, ¿qué interés tiene la historiografía alemana decimonónica para un público mexicano, más allá de los círculos estrechos de los historiadores? Varios de los autores de este volumen señalan las vinculaciones de los historiadores mexicanos de los siglos XIX y XX con las ideas historiográficas de sus colegas alemanes. Sería materia de otro volumen estudiar y analizar estas vinculaciones con más detalle.

Barrelmeyer, Uwe. 1998. Vom Wirklichkeitsverständnis der Historiker. Geschichtstheoretische Überlegungen im Anschluß an die Historik Johann Gustav Droysens. En: *Geschichte und Gegenwart* 17/1, pp. 24-40.

Bloch, Marc. 1993. *Apologie por l'histoire ou métier d'historien.* Ed. critique préparée par Etienne Bloch. Préface de Jacques Le Goff. Paris: Armand Colin.

Burke, Peter. 1994. *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989.* Barcelona: Editorial Gedisa (ed. original inglesa 1990).

Febvre, Lucien. 1953. *Combats pour l'histoire.* Paris: A. Colin.

Koselleck, Reinhart. 2004. *historia/Historia.* Traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editorial Trotta. Edición original: *Geschichte, Historie.* Stuttgart: Klett 1975.

Le Goff, Jacques (ed.). 1988. *La nouvelle histoire.* Paris: Editions Complexe (1a. ed. 1978).

Ortega y Medina, Juan A. 1980. *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana (Guillermo de Humboldt–Leopoldo Ranke).* México: UNAM.

Orr, Linda. 1986. The Revenge of Literature. A History of History. En: *New Literary History* 18 (Autumn), pp. 1-22.

White, Hayden. 1978. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press. Ed. española: *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos.* Introd. de Verónica Tozzi. Barcelona: Paidós.

"EL PRIMER HISTORIÓGRAFO EN ALEMANIA": FRIEDRICH VON SCHILLER (1759-1805)

Peer Schmidt

De la pérdida de un *historiador,* "tal vez el primero de todos los historiadores que vendrán en el futuro", habló un autor danés en un homenaje, cuando en 1791 se anunció la muerte de Friedrich Schiller (Hettner 1929, IV, p. 88). Sin embargo, la noticia fue falsa. Al morir, de hecho en 1805 en Weimar, se le distinguió como un gran *poeta* nacional.

Entre estos dos polos –historiador universal y poeta nacional– se sitúa la caracterización de la figura de Schiller. El historiador Theodor Schieder y muchos otros preguntaron si se podría separar la producción historiográfica de las obras de teatro de Schiller.[1] De hecho, en general, tiene mucho más relieve su obra literaria, ya que, junto con Johann Wolfgang von Goethe, Schiller es el otro gran poeta de talla nacional alrededor de 1800, en una época en la que el Imperio romano-germánico había dejado de existir. Lo único que tenían los alemanes como patria era el idioma y la cultura. Schiller pareció ofrecer algo para la patria y llegó a ser un representante de ésta.

El hecho de que Schiller fuera alabado y caracterizado en 1791 como historiador, y en particular como historiador universal, se debe a una fase concreta y determinada de su vida en la que se dedicó a la historia, y sólo en segundo rango a su obra literaria. Fue en los años de 1787 a 1792. En gran parte, su renombre como historiador universal se basa en su lección inaugural de su puesto de profesor titular (*Extraordinariat,* no tuvo cátedra) de filosofía que obtuvo en

[1] Schieder 1961, p. 216; véanse Dann/Oehlers/Osterkamp 1995 y Dann 1995.

1789 en la Universidad de Jena, universidad que hoy lleva su nombre.[2] El título de aquella lección fue *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*? [*¿Qué significa y con qué fin se estudia la historia universal*?]. Hay que resaltar sus dos otros ensayos, *Universalhistorische Übersicht* y *Etwas über die erste Menschengesellschaft,* que también se dedican al tema de una historia universal como forma de historiar y pensar la historia.[3] Además, Schiller había logrado fama en esos años con su obra *Historia de la rebelión de los Países Bajos,* publicada en 1788, y con *La historia de la Guerra de los Treinta Años* (1791-1793). Pero la lección inaugural (*Antrittsvorlesung*) es la que evoca de manera algo teórica el tema de la historia y, en particular, de la historia universal.

Aunque este texto suscitó mucha atención, la influencia de Schiller como historiador en la Alemania del siglo XIX, y más allá en el siglo XX, fue más bien limitada, si bien su segunda gran obra histórica, *La historia de la Guerra de los Treinta Años*, publicada primero en pequeñas partes a partir de 1791, sí fue de importancia para la historiografía sobre aquella época (Schmidt 2005).

Pero especialmente interesa aquí Schiller por su preocupación por la historia universal, lo que constituye un reto, ya que la historiografía alemana después de él, a lo largo del siglo XIX, no siguió el programa de una "historia universal", sino que optó por un horizonte cada vez más nacional y nacionalista. ¿Pero es Schiller como se dijo un representante del cosmopolitismo y un temprano ejemplo de la historia mundial? (Alt 2004, p. 7).

[2] Ortega (1980, p. 19) está equivocado al presentar a Schiller como detentor de la "cátedra de historia".

[3] Los títulos exactos son *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde* [*Algo sobre la primera sociedad humana según la guía del acta mosaica*], en Schiller 1988, IV, pp. 767-783; *Universalhistorische Übersicht der vornehmsten an den Kreuzzügen teilnehmenden Nationen, ihrer Staatsverfassung, Religionsbegriffe, Sitten, Beschäftigungen, Meinungen und Gebräuche* [*Panorama histórico-universal de las naciones más importantes que participaron en las cruzadas, de sus constituciones, concepciones religiosas, costumbres, actividades, opiniones y hábitos*], en *ibid.*, pp. 843-863.

Para conocer las ideas de Schiller sobre la historia y sobre el hombre en general, el punto de partida es, entonces, su lección inaugural, pronunciada el 26 de mayo de 1789. En ésta encontramos, como se verá, reflejos de su propia biografía. Pronuncia Schiller su lección inaugural casi coetáneamente con los sucesos de la incipiente Revolución francesa, en Jena, una ciudad académica con 800 estudiantes y 5,000 habitantes (Safranski 2005, pp. 310-317). La fama de Schiller como autor dramático provocó que la sala donde debía celebrarse el acto fuera inadecuada, teniendo en cuenta la muchedumbre que quería presenciarlo. La fama del poeta provocó congestionamientos en los pasillos del edificio universitario y hasta en la calle, por lo que se tuvo que acceder a otro auditorio mucho más grande en la ciudad, o sea, a la universidad.

Después de la lección, las reacciones no se hicieron esperar. Se informó que, en las cantinas y cafés, el discurso de Schiller provocó discusiones, opiniones y disertaciones. Cinco años después, Fichte (1794) y el filósofo Schelling, en sus respectivas lecciones inaugurales en Jena, se refirieron a la lección de Schiller de aquel 26 de mayo de 1789. Llama la atención la reacción furiosa del colega de Schiller, Christoph Gottlob Heinrich, el titular de la cátedra de historia en Jena. Le molestó tanto el discurso de Schiller que pidió que éste respetara la *venia legendi* atribuida a él, ya que el "campo" de Schiller era únicamente la "filosofia", lo cual era cierto.[4]

Lo que provocó discusiones y molestó tanto en la lección inaugural de Schiller[5] fue el propio principio de la lección. Al iniciar su exposición, y antes de acercarse al tema de la historia y de la historia universal, Schiller hizo un postulado efusivo a la profesión de historiador, y no tan sólo a la de historiador, sino a la existencia del científico, del hombre de letras en general. El entusiasmo que caracteriza todas sus obras (y hasta su manera de ser) se refleja también en la exhortación a su público y a los estudiantes de no restringirse a la profesión

[4] Tümmler 1949 y 1976; Wahl 1984, pp. 19-53.

[5] A continuación se cita el texto según su impresión en la edición de Friedrich von Schiller. 1988, tomo IV, pp. 749-767.

por pura necesidad económica. Habla Schiller del *Brotgelehrte*, del "mero erudito ganapán",[6] o sea, el que no ve su oficio más que como puro medio de ganarse la vida. El ideal no es éste, sino el de un científico que ama su profesión. En la dicción de su discurso se nota lo sublime de sus ideas, de su pensamiento, tan particular en él. Se refiere al "vivo y puro espíritu" (p. 751), y a "inflamar los sentimientos de la juventud" (*Ihre jugendlichen Gefühle entflammen, ibid.*). No falta la palabra misma "entusiasmo", que incita el estudio de la historia. En su opinión, para la historia se requiere de "un espíritu filosófico" (*ein philosophischer Geist,* p. 752). El científico que nada más está interesado en ganarse la vida se conforma con "satisfacer el mezquino afán de gloria" (*kleinliche Ruhmsucht zu befriedigen*, p. 750). Con esto ataca duramente a los profesionales de rutina, quienes, como él dice, defienden sus campos y caen en el desagrado por la innovación. Por el contrario, dice: "nuevos descubrimientos en los estudios, que deprimen al 'erudito ganapán', exaltan el espíritu filosófico".

A este ataque durísimo a un profesionalismo burocratizado no faltó el contraataque del *ordinarius* de historia de Jena, el ya mencionado Christoph Gottlob Heinrich. Por lo visto, había ya varias transgresiones que molestaron a los profesores (Prüfer 2002, pp. 66-70), ya que todo esto podría entenderse como una fuerte crítica a los catedráticos de Jena. De hecho, el debate sobre la materia que impartía Schiller comenzó ya antes de su inauguración en mayo. Pero, aparte de estos antecedentes, cabe señalar aspectos muy personales del propio Schiller, vivencias personales ocurridas antes de sus experiencias académicas y universitarias en Jena.

En muchos sentidos, el inicio de esta lección inaugural refleja los problemas de la trayectoria de Friedrich Schiller hasta aquel momento. El propio Schiller había vivido las limitaciones que podían repercutir en el ejercicio de las profesiones.[7] Originario de Württemberg, nació en 1759 en uno de los reductos principales de la Reforma, la universidad de Tubinga. Más por influencia de la madre que por la

[6] Sigo la propuesta de traducción de Ortega 1980, p. 19.

[7] Para los datos biográficos, remítase a Safranski 2005.

del padre, el ambiente del hogar estaba imbuido de luteranismo. Asimismo, había en esa zona un pietismo muy arraigado. Pero el joven Schiller, a quien le gustaba predicar, no pudo estudiar teología. Su padre, quien ejerció un par de profesiones, llegó a ser una especie de médico del ejército y, finalmente, jardinero-botánico del duque de Württemberg lo que llevó a la familia Schiller a la cercanía y contacto con el duque Carlos II Eugenio (1728-1793). Este soberano buscó jóvenes para la *Karlsschule*, un colegio fundado por él. Si bien los estamentos de Württemberg eran políticamente fuertes, Carlos II Eugenio reinó como déspota en su escuela. Desde 1773, o sea, a partir de los catorce años, el joven Friedrich pasó su juventud en esta institución. En ella se debían formar funcionarios, militares, médicos y abogados para el ducado de Württemberg. Carlos II Eugenio inspeccionaba personalmente el desarrollo de los alumnos, y fue el duque quien decidió que Schiller tomara clase de derecho en 1774 para un día incorporarse en el grupo de letrados de Württemberg. En ese momento, Schiller confesó al duque su inclinación hacia la teología.[8]

Frustrado su deseo de hacerse pastor protestante (por voluntad, o mejor dicho, por la imposición de Carlos II Eugenio), Schiller acabó por estudiar derecho, aunque con disgusto. Como dice en su lección de mayo de 1789, "un hombre digno de compasión, quien, con el más noble de todos los instrumentos, es decir, la ciencia y el arte, no aspira a nada más elevado ni alcanza más que un jornalero".[9] Esta frase no sólo se refería a los colegas de Jena; era igualmente cierta para él mismo. También ante la presión de Carlos II Eugenio, Schiller comenzó a cursar estudios de medicina un año más tarde, en 1775, cuando se trasladó la *Karlsschule* a Stuttgart, donde se abrió una facultad de medicina.[10] Pero tampoco agradó a Schiller este campo y, en todos esos años, no demostró mucho talento para la

[8] Benno von Wiese (1959) matiza algo el efecto del despotismo de la *Karlsschule* vivido por Schiller.

[9] „Beklagenswerter Mensch, der mit den edelsten aller Werkzeuge, mit Wissenschaft und Kunst, nichts Höheres will und ausrichtet als der Tagelöhner [...]"

[10] Luego el duque obtuvo del emperador el derecho de elevar la escuela al estatus de universidad.

medicina. No fue aprobado en sus dos disertaciones médicas en 1779 y 1780. No fue sino hasta en el tercer esfuerzo, en el mismo año de 1780, que finalmente se vio coronado con el éxito. En una primera presentación de tesis, criticó fuertemente a los profesores y ciertas tendencias en la medicina. Este paralelismo se ve aún en cierto grado en Jena en su lección inaugural.

En esta fase de su vida se inclinó más por la literatura. Leyó a autores alemanes como Klopstock, así como a Shakespeare y el *Quijote*. Empezó a dedicarse a la redacción de pequeñas obras literarias. Entonces sintió que ésta era su verdadera vocación. La medicina no le interesaba propiamente como ciencia, sino sólo en la medida en que los elementos físicos se relacionaran con fenómenos psíquicos, por ejemplo, con el sueño. Mientras ejercía su profesión de médico militar, redactó la obra de teatro *Die Räuber* [*Los bandidos*]. El estreno en Mannheim en 1782 fue su primer gran éxito como autor. Pero hizo sus viajes clandestinos a esa ciudad sin el consentimiento del duque; culminaron en su arresto del 28 de junio al 11 de julio de 1782. El duque quería súbditos dóciles. No asombra que el ejercicio de la profesión de médico de los regimientos militares "el médico ganapán", por decirlo así, resultara pésimo por parte de Schiller. Él anhelaba seguir redactando obras de teatro y componer versos, pero el duque se lo prohibía. Finalmente, ante la amenaza de no poder seguir escribiendo y de un nuevo arresto, huyó a Mannheim en septiembre de 1782. Posteriormente, en otra de sus obras de teatro, *Don Carlos*, que da una imagen muy crítica de Felipe II de España, el marqués de Posa dirá al rey prudente: "Conceda libertad de pensamiento, señor" [*Gebt Gedankenfreiheit, mein Herr*], una frase que iba dirigida, sin duda, contra el duque Carlos II Eugenio (Safranski 2005, p. 36).

Parece, entonces, que la primera parte de su lección inaugural sobre la historia universal habla de sí mismo cuando contempla la suerte del *Brotgelehrter* al constatar:

> Aún más digno de compasión es aquel joven de genio, cuyo camino naturalmente hermoso es extraviado a este triste cami-

no por enseñanzas y modelos nocivos, quien se dejó convencer de amasar con esta miserable meticulosidad para su futura profesión. Pronto su profesión le repugnará como chapucería. Deseos se despertarán en él que su profesión no podrá satisfacer; su genio se rebelará contra su destino.[11]

Para el gran ideal de la época, y de Schiller en particular que era "el genio", hacía falta libertad, un bien tan costoso para él.

Como su público en las aulas se componía de hombres (ésa era la realidad de los estudios en esa época), él se refiere específicamente a ellos. Pero también se dirigió a las mujeres. Su *Historia de la Guerra de los Treinta Años* se publicó en una revista para mujeres. No obstante, el discurso de género de Schiller tiene fuertes connotaciones masculinas. Su mujer, Charlotte de Lengefeld, con quien se casó en 1790 y con la cual tuvo cuatro hijos, si bien escribió poemas y tradujo textos literarios, tuvo que conformarse en gran parte con el papel de ama de casa (Alt 2004, p. 18).

En el momento de pronunciar su lección en Jena, Schiller, a los 30 años de edad, no tenía propiamente una formación de historiador. Preparó dos obras de teatro: el *Fiesco* (que tiene lugar en la Génova del siglo XVI) y *Don Carlos,* con la que se acercó a temas históricos. Para el *Don Carlos*, Schiller leyó con mucho entusiasmo la obra del historiador británico Robert Watson sobre Felipe II (*ibid.*, pp. 29-30). Ahí encontró grandes figuras que resultaron material para el dramaturgo. En cierto momento, confesó que hubiese querido estudiar historia durante diez años. Fue autodidacta al redactar su *Historia de la rebelión de los Países Bajos* en 1788. Su inauguración como profesor universitario no se debió a su obra científica o historiográfica, sino, en primer lugar, a sugerencias de Goethe y del du-

[11] „Noch beklagenswerter aber ist der junge Mann von Genie, dessen natürlich schöner Gang durch schädliche Lehren und Muster auf diesen traurigen Abweg verlenkt wird, der sich überreden ließ, für seinen künftigen Beruf mit dieser kümmerlichen Genauigkeit zu sammeln. Bald wird seine Berufswissenschaft als ein Stückwerk ihn anekeln; Wünschen werden in ihm aufwachen, die sie nicht zu befriedigen vermag, sein Genie wird sich gegen seine Bestimmung auflehnen" (p. 751).

que de Weimar-Eisenach, uno de los patronos de la Universidad de Jena junto con los ducados de Coburg, Gotha, Meiningen y Weimar. Su dedicación a la historia comenzó a partir de su huida de Württemberg. Él mismo confesó en una carta del 15 de abril 1786: „Täglich wird mir die Geschichte teurer" [Cada día la historia me es más costosa] (citado según Prüfer 2002, p. 27). La manera en la que se integró en la universidad y obtuvo su plaza también refleja el bajo grado de profesionalización que todavía imperaba en el campo de la historia o de la historiografía en Alemania: Mediante un pago, logró promocionar su plaza cuando las facultades de filosofía estaban todavía por configurarse. Predominaban en aquel entonces las facultades de teología, derecho y medicina.

En 1790 declara, no precisamente de manera modesta: "No veo por qué no podré llegar a ser el primer historiógrafo en Alemania si me lo propongo seriamente".[12] De hecho Wieland, catedrático de Erfurt, y su promotor y mentor, lo juzgó capaz de desempeñar semejante papel, si Schiller hubiese querido hacerlo (Mann 1985, p. 563).

Podemos observar el incipiente profesionalismo de la historiografía en la Universidad de Gotinga, en el último tercio del siglo XVIII, donde enseñaron Schlözer, Gatterer y Heeren. En esa universidad se crearon las primeras cátedras de historia, en las que se ponía empeño en una institucionalización de los estudios históricos.

Pero Schiller también vio con ojo crítico los primeros pasos de una creciente profesionalización, y advirtió que mientras el *Brotgelehrte* intentaba establecer fronteras y crear campos científicos, la cabeza filosófica trataba de integrar las ciencias. Los logros de la ciencia y de las ciencias no sólo le resultaban positivos, sino que él veía la amenaza de una separación artificial de las disciplinas (p. 752).

Con todo este bagaje institucional y personal, inicia la introducción de su lección inaugural. Luego, el texto se acerca a la historia; se podrían nombrar tres grandes ejes de su exposición: la fun-

[12] „Ich sehe nicht ein, warum ich nicht, wenn ich ernstlich will, der erste Geschichtsschreiber in Deutschland werden kann" (Schiller, nov. 1790 a Köhler, citado según Mann 1985, p. 563).

ción de la historia, los problemas de la historia universal y la historia universal como espejo de la humanidad. Los tres aspectos se relacionan estrechamente entre sí. Pero el núcleo del texto íntegro reside en la pregunta por la naturaleza y la identidad del hombre.

Respecto a la "función" de la historia, Schiller hizo hincapié en su valor didáctico del *prodesse* (ser útil) y del *delectare* (entretener), un aspecto que le pareció muy importante:

> Me complace y honra la misión, estimados señores, de acompañarlos a introducir un campo que al espectador pensante ofrece tanta materia, que al hombre del mundo activo proporciona tantos ejemplos a imitar, que al filósofo provee de tantas conclusiones, y que a toda persona, sin distinción, tantas fuentes de placeres más nobles: el amplio campo de la historia universal.

Y en otro párrafo insiste de nuevo: "Los descubrimientos que los marinos europeos hicieron en mares y costas lejanos nos brindan un espectáculo tanto instructivo como entretenido".[13] Tenemos aquí un eco del perenne lema: *Historia magistra vitae*.

Pero algo iba a cambiar respecto a la función de la historia. No obstante su formación algo improvisada, Schiller sintonizó en gran parte con el estado de la historiografía respecto a este cambio de la función de la historia. En el último tercio del siglo, iba a desarrollarse la "historia pragmática". En parte, "historia pragmática" significaba la de *exempla,* que servía de ilustración e instrucción. Pero la palabra tuvo otra connotación más "moderna", por decirlo así. Fue Gatterer, el profesor de Gotinga, uno de los padres de la historiografía alemana moderna y representante de la historiografía de la Ilustración, quien fijó el programa de la "historia pragmática" como la definieron los contemporáneos. Era cuestión de averiguar o de volver a buscar los motivos y las causas de un acontecimiento notable,

[13] „Die Entdeckungen, welche unsre europäischen Seefahrer in fernen Meeren und auf entlegenen Küsten gemacht haben, geben uns ein ebenso lehrreiches wie unterhaltendes Schauspiel" (p. 754).

y de representar todo el sistema de causas y consecuencias, por muy arbitrario y perplejo que fuera, desde el inicio y de manera paralela. Explicar fue una de las nuevas funciones de la historiografía. Y en esta cita vemos la nueva orientación hacia la cientifización de la historia, cuya primera manifestación fue la historización del derecho (Prüfer 2002, pp. 101-105).

Esta nueva orientación de la historia en el sentido de crear sentido, de comprender la historia y hacerla comprensible al público, se combinó con una exigencia al trabajo del historiador: a saber, restringirse al trabajo y a la crítica de fuentes. Fue Schlözer (otro representante de la historiografía incipiente alemana y de la historiografía en general), junto con Gatterer, quien puso de relieve el tema de las fuentes. Según Schlözer, la historia del mundo antiguo debía escribirse nuevamente a la luz de fuentes persas y egipcias. Si bien el historicismo criticará a Schiller por su concepto de historia de índole filosófico, la historiografía reciente ha resaltado su empeño en trabajar con las fuentes, y no sólo se restringió a la filosofía de la historia. No está muy lejos del historicismo con su tendencia a dar prioridad a las fuentes. De hecho, reconoce en varios momentos su valor[14]; por ejemplo, al leer al británico Watson, suscribe la importancia de éstas. Pero el propio Schiller se conformó con material publicado; no fue al archivo. Por cierto, después de su "fase historiográfica", después de dejar la carrera de profesor universitario en 1791, Schiller se quejó del polvo de los folios con los que se enfrenta el historiador.

Al resaltar la nueva función de explicar la historia, nace otro problema de la historiografía. Schlözer, el otro famoso representante de Gotinga, ciudad que fue de cierta manera la cuna de la historiografía alemana, habló también de la importancia de los *facta*, los hechos. Pero dejó claro que los hechos como tales no bastan por sí mismos: "Sólo hechos, pero escogidos apropiadamente y organizados de tal forma que el lector tenga que formarse él mismo su propio

[14] Otto Dann. „Schiller, der Historiker und die Quellen", en Dann/Oehlers/Osterkamp 1995, pp. 109-126.

juicio".[15] Ahí vemos una nueva función de la historia: dar sentido a los acontecimientos y ordenar, ya que la historia, después de Bossuet y a lo largo del siglo XVIII, había dejado de ser historia sacra. La historia fue parte de la teodicea, pero en el fondo se convirtió en algo totalmente mundano. Si bien se admitió la existencia de Dios, Schiller y los historiadores ilustrados lo alejaron ya completamente del curso de la historia. La "historia" misma vivió en la segunda mitad del siglo XVIII una "temporalización", o sea que se iba cobrando conciencia de que las épocas tenían sus propias características como determinadas fases históricas.[16] La historia sacra con su tiempo casi estático[17] y su finalidad preconcebida (el Juicio Final) dejaron de existir y, en vez de una historia predeterminada por el pasado, "la historia" se convirtió en una posibilidad humana y en la historia secularizada.[18] Con ello nace también la propia historiografía disociada de la historia natural (hasta entonces había estado unida a la historia humana y sacra) que emprende, a la vez, el camino de profesionalización y academización.

No obstante, el problema reside en decidir: ¿Ordenar según qué criterio? ¿Ordenar y dar sentido, pero qué sentido? El tema está en la estructuración de los hechos. Todos estos problemas confluyen en la historia universal, en la historia de la humanidad. La pregunta: ¿Cómo se mantuvieron tantos tronos en Alemania e Italia y sólo un trono reinante en Francia? se responde con la historia universal

[15] „Nur Fakta, aber zweckmäßig ausgewählte, und so neben einander gestellte Facta, dass der Leser von selbst das Urtheil hinzudenken muß" (Schlözer 1990, p. 27).

[16] Koselleck 2000. Hay dos versiones españolas (más bien, extractos) de esta edición alemana. Véanse Koselleck 2001 y 2003.

[17] Cabe señalar que ya el milenarismo provocó la sensación de un tiempo acelerado, y concibió que llegaría el fin del mundo de manera precipitada. Veánse tambien las críticas a la "temporalización" en el número temático "Zur Pluralisierung des Zeitdiskurses im langen 18. Jahrhundert" en la Revista *Das Achtzehnte Jahrhundert* 30 (2006), a saber las contribuciones de Stefanie Stockhorst, Sicco Lehmann-Brauns y Daniel Fulda.

[18] Sobre este proceso lento de racionalización del pensamiento histórico, véase Seifert 1986.

(p. 758). ¿Qué llevó el poder de España a través del Atlántico al corazón de América, y qué fue lo que impidió que su poder llegara más allá del Tajo y de la Guadiana (o sea, que no alcanzara Portugal)?[19] A todas estas (y más) preguntas da respuesta la historia universal. Pero más allá de los problemas de detalle, el gran tema de Schiller y de su acercamiento a la historia es el desarrollo de la cultura. "Así éramos... ¿qué somos ahora?" (p. 755). Esta pregunta antropológica constituye el núcleo de su inquietud intelectual como historiador y como poeta. La historia universal tiene que explicar, demostrar y justificar esta evolución, esta génesis histórica. Y la historia sirve como espejo del hombre y de la humanidad.

Con el fin de poder responder al "¿cómo éramos?" y al "¿qué somos ahora?", Schiller parte de una observación. Los relatos de viaje nos hablan, dice, de culturas en otras partes del mundo que parecen estar en un estado infantil. Al historiador de Jena y poeta de Weimar le parecen culturas bárbaras. Apenas conocen idiomas, no hay instituciones como el matrimonio o la propiedad privada. No falta una alusión a los déspotas africanos que, por un trago de aguardiente, venden a sus súbditos. Así éramos nosotros, dice Schiller. Así nos encontraron César y Tácito hace 1800 años. Pero hoy en día según Schiller los bosques de Turingia están preparados para asentamientos. Y para llegar a la formación adecuada de la sociedad, los individuos renunciaron a parte de su igualdad, y la ven compensada por la seguridad.

Al comparar la fase inicial de la humanidad (marcada por un desorden después del pecado mortal) con la cultura de su época, Schiller hace hincapié en la evolución, en el desarrollo. Todo esto dice que Schiller era aficionado al progreso, a la cultura que se desarrolla. Paso a paso, nivel por nivel, la historia sigue un patrón: el de la evolución. "¿Cuáles son las etapas que el hombre tuvo que peregrinar hasta que de un extremo al otro, del habitante poco sociable de la cueva al pensador instruido, llegara a ser hombre de mundo [*Weltmann*]?"

[19] „Was führte Spaniens Macht über den Atlantischen Ozean in das Herz von Amerika, und nicht einmal über den Tajo und Guadiana hinüber?" (p. 758).

Al desplegar este plan de la evolución de la humanidad a un estatus de mayor elaboración, al historiador universal, a la cabeza filosófica, le corresponde la tarea de ordenar los acontecimientos. La historia universal para Schiller no significa, entonces, la totalidad de los acontecimientos, hechos y acciones en la historia. Esto resultaría un desorden, un caos. Más bien, el historiador tiene que escudriñar las fases del desarrollo de la humanidad en la historia. Para Schiller la historia obedece a una norma y tiene un carácter teleológico. "Todos los siglos contribuyeron a formar el siglo actual", el de Schiller. Y por ello su propia época le parece como el máximo estado de cultura. Las fases anteriores no tienen valor en sí mismas, sino que todo se juzga desde el punto de vista de la cultura presente en la que él vive. Luego, bajo la influencia de Herder, quien niega la preeminencia de una época histórica sobre otra, Schiller expresó su aprecio por la Edad Media.

El medio principal para llegar a una evolución de la cultura es para Schiller y los ilustrados la educación, la instrucción. Sólo de esta forma podría haber progreso, que es una *conditio sine qua non* de la filosofía de la Ilustración. Ésta se caracterizaba, según él, por la razón y el refinamiento de la cultura. Indudablemente, se detecta la influencia de Kant en algunos de sus párrafos (Malter 1995). Para Kant, como para Schiller, también la historia es universal. No cabe otro epíteto. De Kant, Schiller tomó que la evolución de la humanidad tiene un principio, y evoluciona hacia cierto ideal o meta, que es el perfeccionamiento. Tanto para Kant como para Schiller, no se reconoce el mismo valor a todas las épocas, sino a cierto estado, a cierto grado de desarrollo de una cultura. Ambos ven la razón como el ideal principal, pero con matices importantes. Kant ve al hombre frente a la naturaleza, y percibe sus deficiencias, para lo cual recurre al derecho como medio de control, idea que también se encuentra en gran parte de la lección inaugural de Schiller. A su vez, en su fe en la capacidad del hombre, Schiller es mucho más idealista y optimista, un optimismo que, al principio, lo alejó de Goethe. Para Schiller, la libertad es creación del hombre y hace que el hombre se realice en la cultura; de esto, por ejemplo, tratan sus dos obras históricas sobre los

Países Bajos y la Guerra de los Treinta Años. El hecho de que Schiller hiciera tanto hincapié en la cultura se debía a una creencia de la Ilustración, pero también revelaba factores muy personales, sentimientos con los cuales el poeta-historiador luchó en plan muy personal. Al ingresar en la *Karlsschule*, las autoridades se percataron de una peculiaridad en el discípulo: "pies algo congelados y acné" (Safranski 2005, p. 32). Los problemas físicos no eran sólo éstos; los había más serios. Todos sus detractores y aun sus amigos tuvieron que reconocer que Schiller no tenía ademanes sutiles y que su voz era algo patética, incluso hasta desagradable (*ibid.*, pp. 146-147). Hasta en las aulas de Jena se comentaba su manera de recitar con una voz chillona y de manera algo exagerada (Alt 2004, p. 61). Al genio (ideal y término tan requerido en esta época) la naturaleza le impuso limitaciones serias. Su cuerpo sufría constantemente de enfermedades, a tal grado que en el año de 1791 se rumoró su muerte. Justamente esto, la muerte, fue el reconocimiento más duro de la *conditio humana* para Schiller. En el rechazo a la muerte como algo cruel, vemos aún un aspecto de una cultura ilustrada y secularizada. La muerte pone fin al genio humano, imagen cruel para Schiller. Para ser genio, el hombre tiene que vencer la naturaleza a través de la cultura. En este idealismo se enfoca toda la historia, la historia universal.

Tres observaciones caben respecto al mensaje de la obra histórica de Schiller. La primera versa sobre su propia producción historiográfica; la segunda, sobre la relación de historia y literatura, y la tercera toca su concepción de la historia universal.

En sus obras históricas no se interesó tanto en la Antigüedad, como fue el caso de algunos de sus trabajos literarios, sino que su mayor atención se concentró en la época de la Reforma y en la época confesional. Para él, ese período significaba la lucha del hombre por su libertad. En esos períodos de crisis y transiciones, el luterano Schiller reconoció los grandes avances de la humanidad. Esto vale tanto para los temas de sus dos grandes libros de historia como para sus obras de teatro, como *Don Carlos, María Estuardo* y *Wallenstein*. Pero, a saber, en la *Historia de la rebelión de los Países Bajos* y en la *Historia de la Guerra de los Treinta Años*, Friedrich Schiller tuvo que

reconocer las limitaciones de su concepción filosófica de la historia. En ambas obras despliega muchos detalles ante el lector, más de los que él como teórico quería admitir. Lo que es más, en su obra sobre la rebelión de las siete provincias, tuvo que reconocer que no todas las acciones de los protestantes, con las cuales él mismo simpatizaba en el fondo, estaban guiadas por la razón o allanaban el camino de la libertad. Llama la atención que la obra se quedó en los inicios de la rebelión, ya que Schiller dejó de seguir escribiendo. En la *Guerra de los Treinta Años,* tuvo que admitir que, si bien el rey sueco Gustavo Adolfo fue considerado como el gran salvador del protestantismo alemán en aquella guerra, no fue del todo un político que se sacrificó únicamente por la religión, sino que prosiguió sus intereses imperiales en contra de los objetivos de los prínicipes y estamentos luteranos (Schmidt 2005, pp. 98-99; Mann 1985, pp. 573-574).

En ambas obras destaca su interés por los personajes y, en la *Guerra de los Treinta Años,* particularmente por la política. Con esta perspectiva, Schiller se quedó claramente atrás de los estándares que marcó la historiografía ilustrada de un Schlözer o un Gatterer. Éstos y otros historiadores dedicaron su atención al vasto abanico de la historia cultural, de la civilización y del comercio, y trataron mucho menos sobre política. La meta de la historiografía de la Ilustración era una historia de la civilización en todos sus aspectos.

En lo que se refiere al segundo punto, a la relación de la historia con la literatura, Schiller, en el fondo, reconoció la diferencia entre ambas perspectivas. Estaba lejos de pretender que estos oficios fueran tan sólo uno. Pero la literatura le permitió otro acercamiento al pasado, más allá de la veracidad histórica, que él, en la profesión científica, conoció como valor propio y digno, para no decir una característica y un elemento cualitativo para la historiografía.

El tercer aspecto toca la *historia universalis*. Si bien la historiografía de la Ilustración habló de "historia universal", y a través de los relatos de viajes hubo interés por otras culturas, la palabra "universal" puede prestarse a malentendidos. Hay ya una clara distinción entre hechos relevantes y hechos irrelevantes. La razón y/o la libertad –definidas desde el punto de vista europeo– dieron sentido a las

etapas de la historia. En este contexto, Voltaire, Schlözer y Gatterer eran algo más abiertos, si bien también en ellos se nota cierta cautela respecto a otras culturas "menos desarrolladas". El hecho de hablar de culturas en un estado infantil es un claro indicio de una jerarquización de las mismas. La historia universal de Schiller dista mucho de ser una historia sin preconcepciones europeas del mundo. Todo lo contrario: Schiller tuvo una perspectiva del mundo bien clara. Esto se refleja en la cultura escrita que, para él, tiene primacía y explica su interés en la cultura del Cercano Oriente. Respecto a España, la potencia europea del siglo XVI y de la primera mitad del siglo XVII, su opinión era francamente negativa. España era un símbolo de dominio del mundo, lo cual dejaba claro tanto en su *Historia de la rebelión de los Países Bajos* como en su *Historia de la Guerra de los Treinta Años*. Para un luterano como él, su juicio sobre la monarquía católica no podía ser de otra forma. En sus obras vemos toda una serie de elementos de la leyenda negra. Y, en su *Guerra de los Treinta Años,* la transmitió a un gran público.

En América, que apenas figura en su óptica excepto como territorio explotado por los españoles, prácticamente no se interesó. Sólo una vez, en su juventud, tenemos un testimonio: Ante las presiones del duque de Württemberg, pensó emigrar a América, pero a los Estados Unidos (Safranski 2005, p. 165). Por cierto, ni siquiera la independencia de las trece colonias le causó mayor impacto. Al filósofo de la historia y al historiador Schiller, a quien tanto costaba la libertad, los EE.UU. no lo atrajeron, por lo visto, en absoluto. Con su enfoque y sistema de valores europeos, su historia universal era universal en el sentido de los valores propios, pero no era universal en el espacio. Schiller no era el único que pensaba así. Lo que se discutirá como historia universal nunca pudo salir de sus concepciones eurocentristas, razón por la cual hoy día ya no utilizamos este término, sino, más bien, concepciones como historia global e historia mundial.

En resumidas cuentas, cabe destacar que, durante mucho tiempo, se negó la importancia de la obra historiográfica de Schiller. En general, el naciente historicismo tomó sus distancias frente a la historiografía de la Ilustración, como se puede ver en el artículo introduc-

torio de Wilhelm Giesebrecht para la *Historische Zeitschrift* (1857). Giesebrecht no hace la menor mención a Schiller. Pero a partir de los años ochenta del siglo XX, las obras de historia de Schiller volvieron a tener importancia (Hahn 1986; Dann/ Oehlers/ Osterkamp 1995). A partir de entonces, se observa un renovado interés por las bases epistemológicas de la historia y de la historiografía, a saber, a partir del llamado *linguistic turn*, que en sus postulados más extremos declara la historia como simple obra literaria extrema posición a la cual no se hubiese adherido el propio poeta Schiller. Si antes y en la línea de Giesebrecht se mantuvo la idea de una ruptura de la historiografía de la Ilustración con la del siglo XIX, o sea, con el historicismo, en los últimos años se ha subrayado más bien la continuidad de las dos tendencias (Jäger/Rüsen 1992, pp. 70 y 81s). En este contexto, Schiller marca la etapa formativa de la historiografía alemana (Prüfer 2002). Junto con Schlözer, Gatterer y otros, su obra y su tiempo marcan la fase preparatoria de aquella profesionalización de la historia que, por cierto, evolucionó de manera mucho más lenta de lo que generalmente se esperaba que desembocara en la formación de la historiografía en Alemania a lo largo del siglo XIX.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Schiller, Friedrich von. 1988. *Sämtliche Werke. IV. Historische Schriften.* München: Hanser.

Estudios

Alt, Peter-André. 2004. *Friedrich Schiller.* München: C.H. Beck.

Dann, Otto. 1995. *Schillers Konzeption der Universalgeschichte.* Leipzig: Karl Lamprecht Vortrag.

Dann, Otto; Nobert Oehlers, y Ernst Osterkamp (eds.). 1995. *Schiller als Historiker.* Stuttgart/Weimar: Metzler.

Giesebrecht, Wilhelm von. 1857. Die Entwicklung der modernen deutschen Geschichtswissenschaft. En: *Historische Zeitschrift* 1.

Hahn, Karl-Heinz. 1986. Schiller als Historiker. En: Hans Erich Bödecker (ed.), *Aufklärung und Geschichte.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max Planck-Instituts für Geschichte 81), pp. 388-415.

Hettner, Hermann. 1929. *Geschichte der deutschen Literatur im Achtzehnten Jahrhundert.* Leizpzig: vGWiskowski.

Jäger, Friedrich, y Jörn Rüsen. 1992. *Geschichte des Historismus.* München: Beck.

Koselleck, Reinhard. 2000. *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt am Maine: Suhrkamp Verlag.

Versiones en español (extractos):

——. 2001. *Estratos de tiempo. Estudios sobre la historia.* Barcelona: Paidós.

——. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización.* Valencia: Pre-Textos.

Malter, Rudolf. 1995. Schiller und Kant. En: Dann/Oehlers/Osterkamp. *Schiller als Historiker um die Quellen.* Stuttgart/Weimar: Metzler, pp. 281-291.

Mann, Golo. 1985. Schiller als Geschichtsschreiber. En: *Friedrich von Schiller: Geschichte des Dreißigjährigen Krieges.* Reimpresión completa de la primera versión del „Historischen Calender für Damen für die Jahre 1791-1793". Zürich: Manesse-Verlag, pp. 563-588.

Ortega y Medina, Juan A. 1980. *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana (Guillermo de Humboldt – Leopoldo Ranke).* México: UNAM.

Prüfer, Thomas. 2002. *Die Bildung der Geschichte. Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft.* Köln/Weimar: Böhlau.

Safranski, Rüdiger. 2005. *Friedrich Schiller oder die Erfindung des deutschen Idealismus.* München: Hanser.

Schieder, Theodor. 1961. Schiller als Historiker. En: Karl Erich Born (ed.), *Historische Forschungen und Probleme. Peter Rassow zum 70. Geburtstag dargebracht.* Wiesbaden, pp. 216-

234; también en *Historische Zeitschrift* 190 (1960), pp. 31-54.

Schlözer, Ludwig August. 1990. *Vorstellung seiner Universal-Historie (1772-73).* Introducción, comentarios y anexos de Horst Walter Blanke. Hagen: H.W. Blanke.

Schmidt, Georg. 2005. *Friedrich Schiller und seine Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs.* En: Manger, Klaus, y Gottfried Willems (eds.), *Schiller im Gespräch der Wissenschaften.* Heidelberg: Winter (Aesthetische Forschungen 11), pp. 79-105.

Seifert, Arno. 1986. Von der heiligen zur philosophischen Geschichte. En: *Archiv für Kulturgeschichte* 68, pp. 81-117.

Tümmler, Hans. 1949. Schiller und der Professor historiarum Heinrich. Neue Zeugnisse über Schillers Jenaer Lehramt. En: *Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft* 11, pp. 187-204.

—. 1976. Signore Schiller. Der zunftfremde Geschichtsprofessor und die Jenaer Philosophische Fakultät 1798 [*sic.*]. En: *Archiv für Kulturgeschichte* 58, pp. 444-458.

Wahl, Volker. 1984. *Schillers Erbe in Jena. Eine Dokumentation zur Wirkungsgeschichte Friedrich Schillers in der Universitätsstadt Jena.* Jena: Friedrich-Schiller-Universität.

Wiese, Benno von. 1959. *Friedrich von Schiller,* Stuttgart: Metzler.

LEOPOLD VON RANKE: "SÓLO HISTORIAS, NO HISTORIA"[1]

Peer Schmidt

Empiezo con una larga cita que sintetiza uno de los pilares del pensamiento historiográfico de Leopold von Ranke:

> Éstas y otras razones me han decidido á publicar la parte de la historia que corresponde al periodo expresado y, para corresponder como se debe á este deseo, me he propuesto presentar los hechos con toda la fidelidad que requiere la verdad de la historia, informándome de éstos con diligente cuidado, y consultando no sólo todo lo que se ha escrito acerca de ellos, sino preguntando a quienes los presenciaron y examinando todos los documentos fidedignos que he podido conseguir. De mucho de lo que refiero soy testigo o he intervenido en ello: de lo demás he tenido á la vista documentos originales, algunos de los cuales copiaré en el apéndice á cada uno de los libros en que dividiré la obra en apoyo de lo que asiente, y en todo citaré exactamente las autoridades que me hayan servido de fundamento, para que puedan consultarse siempre que se quiera. Omitiré, en cuanto lo permita la materia, toda observación propia, dejando que el lector ejerciendo su juicio, califique por sí mismo el mérito de cada acción, cuando esté instruido á fondo en su esencia. Acaso caerán algunas reputaciones mal adquiridas o mentirosamente formadas: Muchos juicios pronun-

[1] Este artículo es fruto de una investigación que llevé a cabo en el Centro de Estudios de Historia de México Condumex en el mes de marzo de 2006. Agradezco al director del Centro, el Dr. Manuel Ramos Medina, así como a todo su personal, la hospitalidad y el apoyo para investigar en los ricos fondos de esa institución.

ciados por el espíritu de partido parecerán injustos o infundados, pero esto no será resultado de mis raciocinios, sino de los que el lector imparcial haga, en vista de los hechos que se le presenten.

Mi posición en el tiempo en el que he escrito me ha colocado en la situación más ventajosa para juzgar con imparcialidad todo lo pasado.

Sin embargo, las frases explicativas que tanto resuenan en Ranke no emanan de la pluma del historiador alemán. Estos párrafos se encuentran en la introducción a la *Historia de México* de Lucas Alamán en su primer tomo publicado en 1849 (pp. IV-V). Casi parecen una copia de la introducción de la primera gran obra de Ranke, *Historias de los pueblos romanos y germánicos*, escrita 25 años antes, en 1824.[2]

La larga cita de Lucas Alamán y su llamativa e impresionante similitud con la metodología y filosofía históricas de Leopold von Ranke nos llevan a preguntar por la importancia de este historiador alemán. Su obra y fama no sólo llegaron a México, sino, por citar un ejemplo, también a Japón a fines del siglo XIX. Respecto a las bases epistemológicas de la historiografía, Ranke aportó algo importante: parece expresar inquietudes más allá de la historia y se hizo eco de las preocupaciones de gran parte de las sociedades y de la cultura del siglo XIX. Su forma de ver el presente, combinándola con una perspectiva hacia el pasado, parece concordar con algunas preocupaciones de la época, podemos decir casi a escala mundial y global. Leopold von Ranke es, entonces, no sólo un clásico de la historiografía alemana, sino incluso de la historiografía internacional. Nacido en 1795 en Turingia (en Wiehe an der Unstrut), frecuentó un colegio del elector de Sajonia. En Leipzig y Halle cursó estudios de filología y teología. Turingia, Sajonia, Leipzig y Halle son todos sitios y regiones que nos apuntan al centro de Alemania, forjado por el protestantismo, y a una formación religiosa en la biografía de Ranke: fue luterano. De

[2] No me fue posible al consultar el Archivo de Lucas Alamán en Condumex averiguar las vías de conexión entre Alamán y Ranke y la asombrosa intertextualidad entre las dos introducciones.

hecho, su trasfondo biográfico fue un hogar de familias de pastores protestantes, salvo su padre, que era notario (Berding 1971, pp. 7-24). Los estudios de los escritos de Lutero lo incitaron a no dedicarse a la teología, sino le despertaron más el interés por las circunstancias históricas de la vida y la obra del reformador alemán. A los 30 años, Ranke llegó a Berlín, donde escribió su obra, y donde, el 23 de mayo de 1886, murió.

Pero, ¿en qué se funda su importancia, su valor? De los 54 gruesos tomos que conforman su obra, en su *Historia de los Papas romanos*, su *Historia alemana en la época de la Reforma*, su *Historia de Francia* y su *Historia de Inglaterra*. Y luego, para no olvidarlo, están sus tomos sobre la historia universal. Indudablemente destaca en todo esto su talento como escritor, su fuerza lingüística.

¿Cuál fue su concepción de la historia, tan exitosa, pero también tan controvertida a fines del siglo XIX y en el siglo XX? Como la historiografía siempre responde a desarrollos de la sociedad y de la cultura y, de acuerdo con éstas, cuestiona sus métodos, su hermenéutica y su base epistemológica, primero intentaré dar un esbozo de lo que era el fondo histórico de la época de Ranke, una época de bruscos y trascendentales cambios que proporcionaron retos para el historiador. Y luego seguiré los preceptos, los ejes principales de su historiografía, así como las críticas al concepto rankeano.

Al iniciarse el siglo XIX en Europa, reinaban varias inquietudes. La Revolución francesa había creado tanto expectativas como angustias. En la noche del 4 de agosto de 1789, comenzó en Francia, y luego en otras partes de Europa, el desmoronamiento del sistema socio-económico que había marcado un milenio de historia europea: El feudalismo y ciertas formas de derecho tradicional se iban disolviendo. La cortísima, pero impresionante, fase del Terror espantó las mentes de no pocos europeos. Para algunos se anunció un futuro abierto; otros vieron los cambios con angustia. El liberalismo incipiente siguió apostando por el individuo, mientras que el conservadurismo naciente mantuvo vivo su rechazo a las innovaciones.

"En el principio fue Napoleón". Así comienza la historia de Alemania escrita por Thomas Nipperdey (1983, p. 11). La Revolu-

ción francesa y Napoleón cambiaron radicalmente el mapa político de Europa, incluida Alemania. En Alemania vemos a un Hegel, quien junto con Hölderlin y Schelling aplaudía en un principio la Revolución, para luego caer casi en una depresión por los sucesos de la *Grande Révolution*, y luego sublimar el progreso mesurado en el Estado prusiano. Goethe y muchos otros se asustaron ante los excesos de la Revolución francesa. Se creó un clima de angustia ante los cambios bruscos, así como de desconfianza hacia una "democracia desenfrenada". Si bien la burguesía quiso aprovechar los avances de algunos postulados de la filosofía ilustrada, tales como los fijados en el Código Napoleón, que a su vez influyó en otros códigos de la época, rehusó la libertad total y "desenfrenada". La cuestión del régimen político después de Napoleón y del Congreso de Viena se resolvió en favor de una restauración política en Europa. Por cierto, si bien se hablaba del siglo burgués para el siglo XIX, nunca hubo tantos reinados ni reyes en Europa como después del Congreso de Viena. No sólo se crearon nuevas cortes reales en los Países Bajos y Bélgica, sino también en Grecia y Saboya. En la Confederación Germánica refugio jurídico-político de los alemanes y de los Estados alemanes destacaron los reyes de Prusia, Sajonia, Baviera, Württemberg y Hannover. "Mundo burgués y Estado fuerte"[3] se llamó a la época que, por cierto, estuvo marcada por las monarquías que, con dificultades, se adaptaron a las nuevas exigencias de constituciones.

En un aspecto importante, Alemania no siguió el patrón de Francia, en el sentido de no haber logrado constituirse como una nación. Si bien se ha subrayado la existencia de la idea de una "nación federativa" (Langewiesche 2000) entre un gran público alemán, entre la juventud había un afán de ver realizada la unificación alemana, pero ésta no se realizó sino hasta la época de Bismarck en 1871 tras la victoria de Prusia en la Guerra Franco-prusiana. Al comienzo del siglo XIX, Alemania no se unificó como un Estado constitucional

[3] Véase el título de la obra de Nipperdey 1983: [*Historia alemana 1800-1866: Mundo burgués y Estado fuerte*].

tal como lo habían exigido los liberales. Después del Congreso de Viena, había policía política y censura de prensa bajo Metternich y, como reacción a éstas, hasta atentados por parte de los estudiantes. Por otra parte, sí se procedió a una codificación de los derechos del súbdito como individuo económico. Si bien por un lado había una fe en el progreso (progreso ordenado, organizado por el Estado, progreso material que se refiere a ferrocarriles y fábricas), la burguesía misma quiso un cauce bien definido para la libertad. De hecho, bajo la influencia de la revolución de julio de 1830, se vivió una nueva oleada de constituciones. No obstante, la amenaza de la revolución siguió vigente, como se demostró en 1848 mediante una revolución que no se limitó a elegir diputados para la Asamblea Federal de Frankfurt, sino que, además, se expresó con manifestaciones en Berlín y Viena. En Viena hubo incluso muertos.

Además de la yuxtaposición de diferentes Estados, reinaba cierta división cultural basada en las respectivas religiones cristianas, "aquella separación de nuestra nación en dos partes antagónicas en la cual se basa nuestra historia moderna y contemporánea". A los contemporáneos les pareció que prevalecía el luteranismo, y de hecho los protestantes festejaron la unificación alemana en 1871 orquestada por Bismarck y el Estado prusiano con el lema: "Sin Lutero, no habría unificación".

Los cambios rápidos, ya perceptibles en el siglo XVIII, provocaron la búsqueda de las raíces como una especie de recuperación del pasado cada vez más distante. El pasado cobró cada vez más importancia, ya que el público y las ciencias querían asegurarse de su evolución, o sea, de su desarrollo. Lo que es más: El incipiente historicismo explicó el presente por las raíces históricas. No había naturaleza de las cosas, sino evolución y desarrollo de éstas. Sólo el pasado podía explicar los cambios en Francia, así como el porqué de una Alemania o Italia compuesta por diferentes Estados.

A su vez, la filosofía de la historia de la Ilustración intentó proponer "leyes", una normativa según la cual la historia debería organizarse. Tanto el historiador de Gotinga, Gatterer, como Schiller, el filósofo e historiador, propagaron la idea de la evolución según un

determinado orden. En el estilo del siglo XVIII, éste fue el del progreso y la perfección humana. Según el énfasis dado por el historiador o el filósofo, la razón o la libertad se daban en la historia como una evolución dentro de la cual la humanidad seguía progresando de acuerdo con ciertos niveles. Según esta esquematización de la historia, no se concedía el mismo valor a todas las épocas. Se propagó la concepción de que cada generación superaba a la anterior. Pero justamente los excesos de la Revolución francesa, y el estilo arbitrario del régimen de Napoleón en Francia y el resto de Europa, sacudieron la fe en lo racional, por lo menos en algunas partes.

Contra esta interpretación normativa de la historia se rebeló el romanticismo y, con él, Leopold von Ranke. Ranke criticó aquella postura según la cual Dios pone la plenitud de las épocas al final de todos los tiempos. Le parecía inaceptable la idea de que cada generación fuera superada por la siguiente; que, por lo tanto, la más reciente fuera la mejor. De ahí su famoso dicho: "Toda época está igualmente cerca de Dios".

Con esto se intentó recobrar la individualidad y la justicia de las épocas en la historia. En vez de la sistematización de las épocas, como la Ilustración lo preconizó, Ranke –y no sólo él, sino toda una generación– reivindicó igual derecho a todas las épocas. De hecho, el anuncio a la crítica de la filosofía de la historiografía ilustrada comenzó desde antes de la Revolución francesa. Fue Herder quien declaró en sus escritos que todas las épocas tienen algo en común y son interesantes por sí mismas; en esto influyó a Ranke.

Una segunda consecuencia surge de este supuesto. En la Ilustración se trató de llegar a conclusiones generales y se intentó formular leyes y principios. De lo individual se formó lo general. Antes se hablaba de "las libertades", las cuales se convirtieron en "la libertad"; los progresos se convirtieron en el progreso, y las historias en el singular colectivo de "la historia", o sea, el resumen y orden de todos los acontecimientos. En vez de historias, *historiae,* es decir, diferentes ejemplos, "la historia" resume y refleja la evolución del hombre. El singular colectivo "historia" se prestó a mayor nivel de abstracción del pasado. Ranke se opuso a esta concepción:

> Lo real-espiritual, que en su originalidad insospechada se ofrece a tus ojos, no se puede deducir de ningún principio superior. De lo particular puedes elevarte cuidadosa y audazmente a lo general; de la teoría general no hay camino a la contemplación de lo particular.[4]

También en Herder encontramos la primera fundamentación de este rechazo a la uniformización del pasado según ciertos principios. Según él, hay diferentes caracteres de los pueblos (*Volksgeist*). A su vez, Ranke rechaza las pretensiones de la historiografía ilustrada de subsumirlo todo. Constata que "este libro [su obra de 1824] intenta comprender todas éstas y las restantes historias de las naciones latinas y germánicas en su unidad".[5] Ya el título mismo, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1535* [*Historias de los pueblos romanos y germánicos de 1494 a 1535*] revela que esto no fue pura casualidad, al igual que en su prólogo:

> Éste es un aspecto en el cual reside este libro; ahora hablemos del otro que se expresa de modo inmediato por su contenido. Este libro sólo engloba una pequeña parte de la historia de estas naciones que podríamos también llamar el inicio de la historia moderna; sólo historias, no *la* historia. El libro abarca, por un lado, la fundación de la monarquía española, el ocaso de la libertad italiana; por el otro, abarca la formación de una oposición doble; una de ellas, política, por parte de los franceses, y otra eclesiástica, por parte la Reforma; en fin, aquella división

[4] „Das Real-Geistige, welches in ungeahnter Originalität dir plötzlich vor den Augen steht, läßt sich von keinem höheren Prinzip ableiten. Aus dem Besonderen kannst Du wohl bedachtsam und kühn zu dem Allgemeinen aufsteigen; aus der allgemeinen Theorie giebt es keinen Weg zur Anschauung des Besonderen" (Ranke, 1867-1990, vol. 49/50, p. 325).

[5] „Alle diese und die übrigen hiermit zusammenhängenden Geschichten der romanischen und germanischen Nationen sucht nun diese Buch in ihrer Einheit zu ergreifen" (Ranke 1957 [octubre de 1824], Vorrede, p. 4).

de nuestras naciones en dos partes enemigas en la que descansa toda la historia moderna.[6]

Así, el historiador berlinés hace hincapié en la diversidad de experiencias y procesos históricos. Se trata, pues, de diferentes individualidades y no hay posibilidad de utilizar aquí el singular colectivo. Pero tal vez el lector atento a la última cita se ha fijado que, al final, Ranke no puede escapar de una generalización al hablar de "la historia". Al seguir leyendo su introducción, se detecta otra vez que también habla de la "historia". Así, ya en la siguiente página, rectifica: "para llegar a una comprensión completa de la historia del gran cisma causado por la Reforma".[7] Histórica y heurísticamente se hubiera podido también introducir la palabra "historias", ya que había varias historias de escisiones reformadoras. Pero para el luterano contaba, sobre todo, el reformador alemán, y no tanto los otros reformadores. Ranke no podía sustraerse de la influencia generalizante y conforme con el avance del siglo; él mismo publicaba "la historia" de Alemania, Francia o Inglaterra.

Frente a postulados normativos de la Ilustración, y de acuerdo con su célebre lema, "toda época está igualmente cerca de Dios", para Ranke contaba lo individual, el acontecimiento trascendental, único. Estaba consciente de que no podía presentar todos los acontecimientos ocurridos (Schulin 1988, p. 47). Forzosamente el historiador tenía que elegir los hechos más relevantes. Por cierto, esto

[6] „Das ist die eine Seite der Absicht, auf welcher gegenwärtiges Buch beruht; nun die andere, die sich durch den Inhalt desselben unmittelbar ausspricht. Es umfasst nur einen kleinen Teil der Geschichte dieser Nationen, den man wohl auch den Anfang der neueren nennen könnte; nur Geschichte, nicht die Geschichte. Es begreift einerseits die Gründung der spanischen Monarchie, den Untergang der italienischen Freiheit; andererseits die Bildung einer zweifachen Opposition, einer politischen durch die Franzosen, einer kirchlichen durch die Reformation, genug, jene Spaltung unserer Nationen in zwei feindselige Teile, auf welcher alle neue Historie beruht" (*ibid.*, p. 3).

[7] „zu einer vollständigen Einsicht in die Geschichte der großen Spaltung durch die Reformation zu bahnen" (*ibid.*, p. 4).

también lo admite Lucas Alamán en su *Historia de México*: "Dejaré pues aparte todos los incidentes que no tengan una conexión precisa con el asunto principal" (Alamán 1849, p. VII).

Respecto a los temas a los que se dedicó Ranke, resaltan dos aspectos. En primer lugar, le interesó la Reforma (ahí encontramos una influencia personal y biográfica como catedrático luterano), o sea, los siglos XVI y XVII. En segundo, escribió la historia de Europa o, como él diría, las "historias europeas". En una primera fase se interesó particularmente en Europa del Sur con su *Historia del Imperio otomano* y su *Historia del Imperio español*. Luego, después de 1848, se dedicó especialmente a Francia e Inglaterra. Pero, y esto hay que resaltarlo, en una época de creciente nacionalismo, el proyecto y el interés historiográfico de Ranke no fueron germanocéntricos, sino europeos. En todos estos esfuerzos por las historias de los países europeos, Ranke vio un marco más grande para su labor historiográfica: Al final de su vida emprendió la redacción de una historia universal, pero la muerte impidió la conclusión de la obra que sólo llega hasta la Edad Media.

La presencia de Dios si bien como algo abstracto, muy remoto no podía asombrar a un luterano, quien de joven había estudiado teología y filología. No incumbía al hombre comportarse como juez respecto a los hechos, facultad que sólo Dios podía adjudicarse. En sus escritos hay expresiones como "Dios mediante", "ni Dios lo quiera", o "un regalo de Dios" (Schleier 1988, p. 118). Ranke no fue el único en seguir esta creencia; expresó una corriente muy marcada en la historiografía del siglo XIX. Más bien, se caracterizó el historicismo como la "última religión de la burguesía europea" (Jäger/Rüsen 1992, p. 78). Con esta forma de ver la historia, Ranke reaccionó, además, contra Hegel y contra el sistema evolutivo de la filosofía de Augusto Comte. No puede asombrar que con todo este bagaje ideológico, a Ranke le fuera ajena la idea de progreso.

Con base en este gran supuesto teológico, Ranke se acercó a la historia que para él estaba representada en los documentos históricos. Preconizó el valor del documento y del trabajo de fuentes. No fue el primero en hacerlo, pero sí fue quien más resaltó esta exigen-

cia en la historiografía. Si se escribe la historia, hay que recurrir al documento. De esto tenemos –una vez más– un eco en Lucas Alamán, quien lo sigue casi a pie juntillas,[8] al explicar al lector:

> Además de las obras que se han publicado y andan en manos de todos, tengo a la vista multitud de folletos impresos y relaciones manuscritas de muchos de los principales sucesos de los que he de ocuparme, que citaré con puntualidad, [...][9] aprovechando esta oportunidad de manifestarle mi reconocimiento, así como a todas las demás personas que con el mayor empeño se han ocupado en procurarme documentos y en esclarecer las dudas que me han ocurrido, a quienes citaré para comprobación de mis aciertos (Alamán 1849, pp. VII-VIII).

Volviendo a Ranke, hay que constatar que otros historiadores de la época fueron mucho más explícitos a la hora de describir su procedimiento de cómo historiar. Al analizar y referir los métodos históricos, Ranke apenas utiliza el término *Historik* (Schleier 1988, p. 116). A nivel alemán y europeo, había historiadores mucho más teóricos, por ejemplo, Droysen.[10]

Fue Ranke quien hizo hincapié en la importancia de las relaciones entre los embajadores de Venecia en las cortes de la Europa moderna. Cuando el gobierno de Prusia le concedió una pensión para viajar a Italia, y él se fijaba en esta serie de relaciones de la Serení-

[8] "En cuanto a los autores cuyas obras hubiere de citar, como sería una digresión ajena del asunto y que interrumpiría el curso de la narración entrar a discutir el grado de confianza que cada uno merezca, me propongo, si el tiempo alcanzare, dar al fin una noticia crítica de las obras que he consultado, con la biografía de los autores, que de muchos merece ser conocida y conservada, perdiéndose cada día su memoria, por la incuria en escribir que por desgracia es común entre nosotros" (Alamán 1849, pp. VII-VIII).

[9] "[...] habiéndome sido de suma utilidad la extensa colección que posee mi amigo D. José María Andrade, sin cuyo auxilio me habría sido imposible escribir esta obra" (ibíd).

[10] Véase la contribución de Guillermo Zermeño Padilla en este tomo.

sima, describió su hallazgo de esa fuente a un amigo, y exclamó: "Supongo que seré el Colón de la historia veneciana".[11] De acuerdo con las tendencias de la época, puso de relieve la importancia del estudio filológico del documento, comprobando y rescatando el sentido de las palabras y descubriendo contradicciones en documentos. Pero también hay que admitir que en esto los medievalistas franceses o alemanes lo superaban.

En el famoso prólogo de Ranke de 1824, encontramos un eje más para su forma de historiar, que escuchamos en su famosa frase:

> A la historia se le ha encomendado la función de juzgar al pasado y de instruir al hombre en provecho de los años por venir. La presente tarea no aspira a una tan elevada empresa. Simplemente quiere mostrar *lo que verdaderamente ocurrió*.[12]

Supuestamente para Ranke, la historia se puede describir, escudriñar en ésta con base en la documentación, sin que se llegue a más juicios o proposiciones. Él mismo observó en su *Historia de Inglaterra:* "Quisiera hacer como si borrara mi propio ser, y que sólo hablaran las cosas, que aparecieran las poderosas fuerzas".[13] En este empeño por la objetividad, Ranke se hizo famoso, pero también fue criticado por sus suposiciones, tanto por sus contemporáneos como por la posteridad.

Para Ranke era posible hasta cierto grado la idea de la imparcialidad y objetividad del historiador. Trató de acercarse de forma impersonal e intersubjetiva a la historia. Con esto una vez más iba en contra de la Ilustración, que más bien había resaltado la subjetividad, "los puntos de vista" (*Sehepunkte*) como había dicho Chladenius. Al

[11] Carta de Leopold von Ranke a Heinrich Ritter, Viena, el 20 de octubre de 1822, en Ranke 1949, p. 123.

[12] „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen; so hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen" (Ranke 1957 [1824], p. 4; la cursiva es mía).

[13] „Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulöschen, und nur die Dinge reden, die mächtige Kräfte erscheinen lassen..." (*cf.* en Jaeger/Rüsen 1992, pp. 45 y 83).

contrario de la Ilustración, según Ranke, el historiador tenía que juzgar las épocas por los valores propios de éstas; el historiador tenía que dejar hablar a los hechos por sí mismos. El método para acercarse a un fenómeno histórico era "comprender" según la hermenéutica, que llegó a ser la metodología preferida de la historiografía alemana. A través de la intuición, de un acercamiento casi emocional, Ranke quería sentir la historia. Algo de romántico hay en esto.

El criterio de la imparcialidad creó malentendidos (Nipperdey 1983; Schulin 1988, pp. 44-45). Muchos criticaron a Ranke por su "inocencia" y hasta autoengaño. Se le echó en cara su falta de objetividad, por ejemplo, su aversión por la Revolución francesa, con todas sus consecuencias para Alemania, así como su marcado monarquismo y su desconfianza de la democracia. Indudablemente rechazó los aspectos modernos. Pero también admitió que "*querría* borrar su ego", dando a entender que la imparcialidad es una meta de difícil realización. Respecto a la objetividad, él mismo dice:

> Aquí postulo yo un ideal, del cual se dirá que su realización es imposible. Sin embargo, así es: la idea es inmensa; los logros son limitados por naturaleza.[14]

A Ranke le importaba, ante todo, un procedimiento "abierto", objetivo en las formas de engendrar datos y detalles, y de explicar los acontecimientos.

En Lorenzo de Zavala encontramos de nuevo cierto eco del pensamiento rankeano, cuando este historiador mexicano, al escribir en París, hace hincapié en los documentos y en la veracidad de la historia al acusar a Carlos María de Bustamente de tergiversaciones en su historia. Si bien Zavala se mostraba escéptico respecto a la idea de imparcialidad, en su *Ensayo histórico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830,* dice:

[14] "Ich stelle da ein Ideal auf, von dem man sagen wird, es sei nicht zu realisieren. So verhält es sich nun einmal: die Idee ist unermesslich, die Leistung der Natur nach beschränkt" (Ranke 1872, p. 114).

no hay en los autores de estas producciones ni el conocimiento que se requiere de las personas, ni de los sucesos, ni la coherencia en las relaciones, ni quizá en algunos la imparcialidad tan necesaria para dar a los escritos el crédito suficiente para formar un juicio recto.[15]

Aunque se percibiese cierto positivismo de "datos" y "hechos", la historiografía reciente sobre la del siglo XIX ha puesto de relieve que dicha centuria tenía un interés marcado en la forma de representación un poco literaria (Jäger/Rüsen 1992). Si bien la autoimagen de la historiografía del siglo XIX, y en gran parte del siglo XX, era la de una alta profesionalización de la historiografía respecto a otras disciplinas, últimamente se ha resaltado la gran afinidad de la historia y de la literatura. Y esto no vale sólo para las novelas históricas de un Sir Walter Scott o de un Washington Irving. El propio Ranke, en sus *Historias de los pueblos romanos y germánicos,* sucumbió a la tentación de servirse ligeramente de elementos ficticios. Esta libertad de estilo y de composición le valió una fuerte crítica por parte de otros historiadores (Ranke 1828, pp. 659ss).

Hasta hace poco se ha resaltado la temprana profesionalización de los estudios históricos en Europa, sobre todo comparada con América Latina.[16] Pero, si vemos de cerca la evolución de la profesionalización, sucedió más bien en el último tercio del siglo XIX (Jäger/Rüsen 1992, pp. 76-81). Además, en la primera mitad del siglo, muchos de los historiadores del siglo XIX no eran propiamente historiadores. Esto no sólo vale para Zavala o Alamán en México, sino para el propio Ranke quien había estudiado filología y teología y para François Guillaume Guizot (1787-1874) en Francia, y Thomas Babington Macaulay (1800-1859) en Inglaterra, hombres de Estado con igual afán por la historia que Alamán o Zavala. La institucional-

[15] Zavala 1831, pp. 1-2. Además, respecto a D. Mariano Torrente, Zavala constata: "Claro es que un escritor que dicta bajo tal influencia no puede escribir con mucha imparcialidad".

[16] Así lo postula Jochen Meißner (2002, p. 30).

lización de la historia progresó menos rápidamente de lo que fue y es la autoimagen de la historiografía del historicismo. De manera comparativa, podemos observar la influencia de Ranke y del historicismo en general de manera muy temprana en México, si bien Guillermo Zermeño Padilla (2002) ve el gran auge de la influencia de Ranke en el siglo XX.

Ranke estaba consciente de que existían tres ejes en la historia universal: la humanidad, los pueblos y los individuos (Schulin 1988, p. 40). Ve la base de la historia mundial en las historias de los diferentes pueblos y Estados europeos. A saber, cinco estados le llamaban la atención, aquellos que formaban la pentarquía del siglo XVIII: Inglaterra, Francia, Austria, Prusia y Rusia. Su historia universal de la época moderna fue, sobre todo, una historia universal de estos cinco países. Un núcleo central de la historia universal fue la lucha por el equilibrio de poder en Europa, tal como se estableció primero contra la hegemonía española y luego contra la francesa. Tal fue su interés en la historia europea que, no obstante tener una obra vasta, nunca llegó a redactar una historia de Alemania. La historia que él había escrito comenzó con Lutero y la Reforma. Su historia de Alemania se subsumió en gran parte a la historia europea.

Tampoco logró, como hemos dicho, consolidar su historia universal, la cual, como se podía ver, tenía un fuerte acento eurocéntrico. Con un suspiro se preguntó si alguien sería capaz de abarcar la historia universal. En esta preocupación del historiador berlinés reconocemos hoy día un aspecto actual de la historiografía.

Si preguntamos por la crítica a la obra de Leopold von Ranke, se ofrecen múltiples aspectos. En esta serie de contribuciones con un marco de idealismo alemán, cabe resaltar una crítica que se escuchó ya al final de la vida de Ranke. Cada vez era mayor el desagrado por una historia únicamente concentrada en la historia política, en la historia de los grandes poderes. A fines del siglo XIX, Karl Lamprecht, historiador de Leipzig, sintetizó aquella crítica que se escuchó ya antes de la muerte de Ranke, que formulaba su programa y hacía hincapié en la cultura en general. Lamprecht abogó por una historia más abierta; a su vez, su obra historiográfica fue muy atacada por el

mainstream de los historiadores alemanes historicistas de fines del siglo XIX y de gran parte del siglo XX (Schorn-Schütte 1984).

También en el siglo XX se le hicieron muchas críticas; entre las más fuertes está, tal vez, la que pronunció Hans-Ulrich Wehler, representante de la historiografía como ciencia social. Para él no bastaba "comprender" la historia, sino había que hacer hincapié en el porqué. Explicar en vez de comprender es la crítica de Wehler a Ranke. Wehler va más allá y puntualiza: "Indudablemente el historiador moderno aprende mucho más de Marx que de Ranke" (1971, p. 125). En esta línea, George Iggers resaltó la ausencia de movimientos sociales en la obra y perspectiva de Ranke, y esto en el mundo incipiente de la industrialización.

No se puede responsabilizar a Ranke de todos los aspectos de su obra. Cabe destacar, por un lado, un positivismo a ultranza de los epígonos. La orientación internacional de Ranke no fue continuada por sus sucesores. Indudablemente, el hincapié en las fuentes es una amonestación de Ranke, pero claro está que existe el peligro de que "quien va a la fuente, arriesga ahogarse". Y todos conocemos trabajos de archivos de mucha documentación y poco análisis, o el hecho de que se publican muchas fuentes que luego nadie lee con el debido esmero interpretativo. Por su interés en los grandes poderes, en la política sobre todo, Ranke indudablemente allanó el camino para una historia de la política y del nacionalismo, como él mismo, con cierta resignación, tuvo que reconocer. La historiografía de la Ilustración fue, en este sentido, mucho más abierta, ya que abarcó diferentes campos de la actividad humana.

A su vez, Jens Nordalm subrayó recientemente la persistencia del historicismo como forma de "practicar y pensar la historiografía". Hasta hoy día, todos los historiadores están obligados a seguir sus bases teóricas; a todos los sacerdotes de la Clío ya los une el concepto de que el presente emana de evoluciones históricas y no de sistemas abstractos. Juzgar la época, según sus criterios, es, de acuerdo con Nordalm, una manera de acercarse a una época que une al gremio de los historiadores, independientemente de sus posiciones ideológicas (Nordalm 2006, pp. 8-11). Además, Nordalm nos advierte que el

historicismo "clásico" (o sea, el del siglo XIX) no se restringió en sus intereses únicamente a la política, sino que englobaba otros campos de la vida humana, como la cultura o la economía.

La concentración en la nación y en su génesis ocasionó que se pusiera el énfasis en la dimensión temporal. Esta forma de hacer la historia nacional llevó consigo que, de los dos ejes centrales de la historia –tiempo y espacio–, el tiempo fuera al que se le diera primacía, lo que se refleja en las estructuras de los departamentos de historia en Alemania y en otras partes del mundo. Los conceptos históricos que se fijaron en el espacio casi fueron relegados a un tercer o cuarto nivel. Pasaron a ser ocupación de la geografía. Hasta hoy día se perciben los problemas de una historia de las regiones del mundo y su aceptación por las historiografías, si bien últimamente ha habido cierto auge de este tipo de organización de seminarios.

Pero, ¿no es acaso válida hoy la afirmación rankeana de "historias" o "historia"? La historia de la vida cotidiana parece ofrecer un vasto abanico de experiencias individuales, a tal grado que uno puede pensar que la falta de un común denominador es la característica de nuestra época. El rechazo a la gran narrativa, como se dijo, y como lo analizó Guillermo Zermeño Padilla, nos deja con esta perplejidad.

No sólo la dicotomía de la microhistoria contra la macrohistoria constituye un reto. La historia mundial se encuentra en la misma situación de ambigüedad. La cuestión reside en saber en qué medida las culturas del mundo de hoy siguen los mismos patrones; si hay más bien *multiple modernities,* como dice Eisenstadt, o si existe la uniformización de las culturas del mundo. Frente a las diferentes experiencias de las culturas, también hoy nos encontramos ante una situación en la que uno se pregunta si nos enfrentamos con *la* "historia mundial" o con "historias en el mundo".

Fuentes

Alamán, Lucas. 1849. *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente.* México: Imprenta de José Mariano Lara (edición facsimile 1985).

Ranke, Leopold von. 1867-1890. *Sämtliche Werke.* Leipzig.

——. 1828. *Erwiderung auf Heinrich Leos Angriff.* En: *Sämtliche Werke,* Bd. 53/54. Leipzig.

——. 1872. *Analecten der englischen Geschichte.* En: *Sämtliche Werke,* Bd. 21. Leipzig.

——. 1949. *Briefwechsel.* Hamburg: Walter Peter Fuchs.

——. 1957. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535.* (Vorrede der ersten Ausgabe, 1824) (=*Historische Meisterwerke*). Hg. V. Willy Andreas. Hamburg.

Estudios

Berding, Helmut. 1971. *Leopold von Ranke.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (= *Deutsche Historiker I.* Hg. v. Hans-Ulrich Wehler).

Jäger, Friedrich, y Jörn Rüsen. 1992. *Geschichte des Historismus.* München: Beck.

Langewiesche, Dieter. 2000. Föderativer Nationalismus als Erbe der deutschen Reichsnation. Über Föderalismus und Zentralismus in der deutschen Nationalgeschichte. En: íd.: *Nation, Nationalismus und Nationalstaat in Deutschland und Europa.* München: Beck, pp. 55-78.

Meißner, Jochen. 2002. The Authenticity of a Copy. Problems of Nineteenth-Century Spanish-American Historiography. En: Eckhardt Fuchs, y Benedict Suchtey (eds.), *Across Cultural Borders. Historiography in Global Perspective.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield, pp. 29-52,

Mommsen, Wolfgang J. (ed.). 1988. *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Nipperdey, Thomas. 1983. *Deutsche Geschichte 1800-1866. I. Bürgerwelt und starker Staat.* München: C.H. Beck.

——. 1988. Zum Problem der Objektivität bei Ranke. En: W. J. Mommsen, (ed.), *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft.* Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 215-222.

Nordalm, Jens. 2006. Historismus im 19. Jahrhundert. Zur Fortdauer einer Epoche des geschichtlichen Denkens. En: *Historismus im 19. Jahrhundert. Geschichtsschreibung von Niebuhr bis Meinecke.* Stuttgart: Reclam, pp. 7-46.

Schleier, Hans. 1988. Geschichtstheorie und Geschichtsschreibung bei Leopold von Ranke. En: W. Mommsen (ed.), *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Schorn-Schütte, Luise. 1984. *Karl Lamprecht. Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schulin, Ernst. 1988. Universalgeschichte und Nationalgeschichte bei Leopold von Ranke. En: W. J. Mommsen (ed.), *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft.* Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 37-71.

Wehler, Hans-Ulrich. 1971. Gustav Mayer. En: íd. (ed.), *Deutsche Historiker II,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zavala, Lorenzo de. 1831. *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, tomo I. París: P. Dupont y G. Languionie.

Zermeño Padilla, Guillermo. 2002. *La cultura moderna de la historia. Aproximación teórica e historiográfica.* México: El Colegio de México.

DROYSEN O LA HISTORIA COMO ARTE DE LA MEMORIA[1]

Guillermo Zermeño

A Hans-Erich Bödecker

Introducción

La investigación sobre la *Historik* (Histórica) del historiador alemán del siglo XIX Johann Gustav Droysen (1808-1884) se ha enriquecido con la publicación en tres volúmenes de la edición crítico-histórica de las versiones manuscritas sustentadas en sus clases. Se trata de un trabajo póstumo que deja ver los reflejos de un pensamiento recreado frente a sus oyentes en el escenario de un salón de clase alemán de la segunda mitad del siglo XIX. Hasta antes de esta edición preparada por Peter Leyh, se disponía en español de la traducción de la versión póstuma de la *Historik* publicada en 1937 por uno de los nietos de Droysen, Rudolf Hübner. Este trabajo es el que ha servido de base inicial para las siguientes reflexiones, pero enriquecidas con el acercamiento a la edición preparada por Leyh (véanse Droysen 1974 y 1977).

Conviene aclarar desde el principio que la *Historik* no es en sí misma una obra unitaria, que es un *work in progress* y que se compone originalmente de varias versiones manuscritas. A pesar de este trabajo de pensamiento, la obra se identifica por el propósito de dar fundamento y legitimidad, dentro del ámbito científico, a la discipli-

[1] Una primera versión de este escrito fue presentada durante el ciclo de conferencias organizado por Karl Kohut sobre los historiadores de lengua alemana en el siglo XIX. Esta versión inicial se enriqueció posteriormente con una estancia de investigación en el Instituto de Historia Max Planck, en Gotinga, y en el Instituto de Altos Estudios de América Latina "Cátedra Alfonso Reyes" de París.

na de la historia. El trabajo de la obra de Droysen que ha llegado hasta nosotros gracias a su edición en forma de libro consiste en la versión preparada por Rudolf Hübner a partir, principalmente, de la última versión utilizada por Droysen en las clases de los semestres de verano de 1881 y 1882/83 en la Universidad de Berlín. Hübner utilizó además, en menor grado, las versiones preparadas para las clases impartidas por Droysen entre 1857 y 1863/64.

El problema de esta compilación, como lo señala Leyh, es que se trata de versiones constantemente reelaboradas por el historiador, de tal manera que las *Lecciones* publicadas y traducidas al español pueden dar una apariencia de coherencia y homogeneidad que en los originales no es posible encontrar. Al presentar las versiones fuera de su contexto (en total Droysen impartió el curso durante 17 ocasiones entre 1857 y 1882/83), se correría el riesgo de ocultar precisamente uno de los postulados sobre los que se sostiene la concepción histórica de Droysen: el carácter contingente y cambiante de la historia.[2]

No obstante, teniendo en cuenta esta salvedad, es de notar que disponer de la última versión manuscrita de Droysen señala el término de un proceso en el que se incorporan elementos técnico-conceptuales no disponibles al comienzo del mismo, como la lectura efectuada por Droysen de la obra del creador en Alemania de la psicología experimental, Wilhelm Wundt.[3] Al recurrir a Wundt, Droysen intentó dotar a la disciplina de la historia de bases no especulativas, sobre todo al dejar ver el funcionamiento empírico de la subjetividad, un tema central en el desarrollo de la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant. El esfuerzo desarrollado por Wundt para la psicología y por Droysen para la historia se enfocó en superar el carácter abstracto del sujeto cognoscente prefigurado en la filosofía de Kant.

En este contexto, me propongo reflexionar aquí básicamente sobre dos aspectos de la *Histórica*, que retrospectivamente constituyen un hito en la comprensión de la historia moderna como una disciplina científica. El primero tiene que ver con el hecho de que la historia,

[2] Leyh, Prólogo a Droysen 1977, pp. XIV-XV.

[3] En particular Wundt 1874 [*Fundamentos de psicología fisiológica*].

antes que una mera relación de los hechos, es investigación. Si bien el arte de la investigación histórica está condicionado por el carácter de las fuentes utilizadas, la esencia del método histórico consiste, ante todo, en "comprender investigando".[4] Como se ve, al preguntarse por el carácter científico de la historia, Droysen concentra su atención en la cuestión de la comprensión, una acción que se realiza en el mismo acto de investigar. Con ello recupera el sentido prístino del término historia: inquirir, indagar.[5] Ésta es una de las fórmulas predilectas utilizadas por Droysen para responder a la pregunta acerca de la naturaleza de la investigación y escritura moderna de la historia. Por tanto, la narración o relación pura de los hechos no es la única manera de dar cuenta del pasado.[6] Muchos resultados de la investigación histórica pueden adquirir otras formas de objetivación. Entre otras cosas, esta formulación parece apuntar en dirección de los debates contemporáneos en torno al futuro de la hermenéutica.[7]

Una segunda fórmula que vincula a Droysen con Ranke es la afirmación de que en la historiografía se trata únicamente de comprender el pasado a partir del presente, y no tanto de juzgarlo o de

[4] "Das Wesen der historischen Methode ist forschend zu verstehen" (Droysen 1974, p. 398).

[5] La historia, señala Droysen, es el resultado de un procedimiento (en el sentido de la experiencia que realiza el historiador) y de una indagación (en el sentido del término griego *historein*, historia) empíricos. Las formas del procedimiento y la investigación están condicionadas por los datos, por el tipo de información utilizada. Ambas son empíricas en la medida en que tienen lugar en el presente (1974, p. 397). Para profundizar en el carácter de autopsia, de ver con los propios ojos, del sentido original del término griego "historia", véase Hartog 2003.

[6] Droysen desarrolla la cuestión de que la narración no es la única forma de dar cuenta del pasado en la sección dedicada a la Tópica. Véase Droysen 1974, pp. 273-316.

[7] Gumbrecht (2005) retoma en su argumentación una vertiente no contemplada en el momento en el que Dilthey estandariza la hermenéutica. En su relectura, Gumbrecht sostiene que la hermenéutica que funda la historiografía del siglo XX contiene un elemento "reaccionario", "conservador", "restauracionista"; por tanto, invita a su revisión crítica para dejar ver el potencial que pueden tener todavía la investigación y el conocimiento del pasado.

impartir lecciones al presente como era común en la historiografía. A comienzos del siglo XIX, la historia retórica comenzó a perder su aura como maestra de vida.[8] En términos de Ranke, la historia pertenece al pasado; el presente, a la política, y el porvenir, a Dios (1867). No nos mejoramos, escribe Ranke, reconociendo el pasado, sino haciendo solamente lo que debemos hacer cada día.[9] Veremos en Droysen, sin embargo, que el pasado, a pesar de que ya fue, puede seguir activo en el presente. Lo que se ofrece a la experiencia e investigación históricas no es el pasado en sí, ése ya pasó, sino todo aquello que sigue en el presente sin pasar.[10] Así, puesto que la historia es una cuestión del presente, la pregunta es qué hacer con ese pasado que no termina de pasar: ¿Cómo maniobrar de manera óptima con ese pasado que, si bien irreversible, sigue activo en el presente?

Las dos cuestiones apuntadas que preocupan a Droysen en su intento de dar fundamento científico a la historia se pueden sintetizar así: La historia, más que maestra de vida, es una compañera de viaje por este mundo. La historia es una manera de dar luz a un presente que, opaco en sí mismo, sólo funciona como línea divisoria entre pasado y futuro. Cada punto en el presente es algo ya pasado. Qué fue y cómo fue es cosa ya del pasado, pero su huella permanece en el presente (Droysen 1974, p. 397).

Por consiguiente, la historia, más que conocimiento de los hechos (al parecer, fórmula preferida más por sus discípulos que por Ranke mismo), es un saber reflexivo acerca de un presente en constante movimiento a la luz de lo que ya fue. En este caso, la historia sería por antonomasia un saber propio del ser humano puesto que, en su concepción, la naturaleza, el reino animal, no tienen memoria. La historia es por esa razón, ante todo, una ciencia del hombre, de sus formas de ser y de habitar en el mundo. Actualmente, se diría, la

[8] Koselleck 1993; esto a pesar de que la formación de los Estados nacionales reactivaron la necesidad del pasado para impartir justicia en el presente como una de las maneras para formar al ciudadano moderno.

[9] Véase Zermeño 2002, obra en la que he desarrollado mi acercamiento histórico a Ranke.

[10] „Das Gegebene für die historische Erfahrung" (Droysen 1974, p. 397).

historia pertenece en principio a las ciencias de la conducta. La aportación de Droysen se emparienta aunque sea parcialmente con las contribuciones posteriores de autores como Hans-Georg Gadamer, en particular, con su reconsideración de la noción de pre-juicio o pre-saber que informa el saber del historiador antes de investigar el pasado (Gadamer 1996).

Droysen en su contexto

Johann Gustav Droysen nació en 1808 e hizo estudios de filología y filosofía en la Universidad de Berlín entre 1826 y 1831. Se doctoró con el profesor August Boeckh con un trabajo sobre inscripciones griegas durante el periodo de Ptolomeo VI. En 1833 obtuvo la "habilitación" o investigación postdoctoral con un trabajo sobre el periodo de Alejandro Magno. Después de ser profesor de historia en la Universidad de Jena (1851-1859), pasó a ser catedrático en la Universidad de Berlín desde 1857 hasta su muerte en 1884.

La obra de Droysen como la de algunos otros historiadores alemanes no se entiende sin considerar la fundación del Centro de Estudios Superiores de la Universidad de Berlín por Guillermo Humboldt, hermano de Alejandro; Guillermo, el lingüista; Alejandro, el viajero y naturalista. Por encargo del rey Federico II de Prusia, Guillermo Humboldt (1767-1835) fundó este Centro con la misión de renovar todas las ciencias e invitó a integrarse a personalidades como Fichte, Schleiermacher, von Savigny, Boeckh y más tarde a Hegel, Bopp y, en 1825, a Ranke. Droysen llega como estudiante en 1826 y en su formación van a destacar, sobre todo, dos de sus maestros: Hegel, el filósofo, y Boeckh, el lingüista, el filólogo. La inspiración de ambos está presente en Droysen y es posible que su "historicismo" sea de raíces hegelianas, pero que su aproximación metodológica a la historia, en cambio, deba gran parte a su aprendizaje en los seminarios de su maestro Boeckh.

Así, puede decirse que Droysen primero fue filólogo, traductor especializado en el análisis de las inscripciones griegas y de sus tex-

tos, y luego historiador. Fue traductor al alemán de la obra de Aristófanes y Esquilo y autor de su trabajo de habilitación a los 25 años sobre Alejandro Magno, obra traducida por Wenceslao Roces en el Fondo de Cultura Económica en 1946. Existe en Droysen la conciencia, como lo expresó Schopenhauer en 1819, de que cada palabra es capaz de relatarnos una historia entera. Esta afición por el análisis del lenguaje le viene de su maestro Boeckh.

En efecto, la concepción de su *Histórica* está inspirada en August Boeckh. Durante su estancia en Berlín, Boeckh impartió 26 clases o conferencias sobre la Enciclopedia y metodología de las ciencias filológicas, que fueron publicadas póstumamente en 1877. Droysen, entonces un estudioso de la Antigüedad griega, inventó el neologismo *cultura helénica* para describir el periodo que abarca de Alejandro Magno hasta Cleopatra. Después de formarse en los textos de la Antigüedad clásica, se dedicó al estudio de la historia política contemporánea, al publicar una decena de libros sobre la historia de Prusia como centro rector del proceso de unificación alemana. En ese contexto, Droysen se preguntaba, como lo hizo alguna vez Boeckh para la lingüística, sobre los fundamentos de la ciencia de la historia.

La pregunta por las bases científicas de la historia surge, además, seguramente de la incitación al incremento de cátedras en las universidades alemanas. El desarrollo de lo que se conoce como la "Escuela histórica alemana", conformado por los tres grandes (Niebuhr, Ranke y Droysen), obligó a los interesados a tener que justificar y legitimar su actividad historiadora frente a sus pares, sus colegas de las llamadas ciencias naturales, para lograr formar parte de una misma comunidad científica. Así, después de abandonar un periodo de actividad política en la década de 1840 (fue diputado en el Parlamento de Frankfurt), Droysen se propuso seguir la inspiración de su maestro para formular una *Histórica* como teoría científica de la historia. En otro terreno, lo mismo se puede decir de Wundt al intentar dotar a la psicología especulativa de bases científico-experimentales.[11]

[11] Véase su prólogo a la segunda edición de 1880, en Wundt 1886.

La Histórica (*Historik*)

Droysen define *Historik* término no siempre utilizado para caracterizar sus cursos al explicar el propósito de sus lecciones. No es una "enciclopedia", término griego del periodo alejandrino, que designa la suma o compendio de conocimientos que requiere un sujeto para su formación. El sentido del término fue modificado más tarde por Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* y designaba, más bien, la lógica o núcleo interno alrededor del cual se articula la trama de un determinado saber, aquello que fundamenta un determinado discurso. En términos de la historia, una enciclopedia en sentido antiguo sería un compendio o sinopsis de historia universal; en el nuevo, sería algo así como el conjunto de ciencias auxiliares que conforma un campo, como el de las ciencias del derecho o la teología. Pero, para la historia, cuyo objeto es lo histórico, no es pensable determinar su campo de estudio a partir de una concepción enciclopédica. Droysen también es enfático en señalar que no se trata de una filosofía o teología de la historia a la manera de Hegel,[12] ni tampoco constituye una poética de la historia que evoque el intento de Gervinus (Droysen 1977, pp. 43-44).

Más bien, el reto planteado por Droysen en sus *Lecciones* consiste en establecer aquellos rasgos que distinguen a la historia de otras ciencias. Su propósito consiste en completar la tarea de autonomización de la historia, tanto de la filosofía y la teología como de las llamadas ciencias de la naturaleza. Son cuestiones en las que Ranke no profundizó. Otra línea de demarcación tiene que ver con el carácter otorgado a los hechos históricos. Droysen, a diferencia de Gervinus, no estaba de acuerdo con confundir la historia sólo con una poética de la escritura de la historia. Al respecto, es importante notar que dejar ver el funcionamiento de la historia como ciencia implicaba trascender el campo de las ideologías políticas o

[12] Droysen expuso su crítica a una concepción teológica todavía presente en la filosofía de la historia de Hegel en un texto de 1843: Véase "Theologie der Geschichte" en Droysen 1974, pp. 369-385

religiosas, o concebir la historia como una forma de entretenimiento e ilustración, espacio de lectura que ocupaba ya, con mucho éxito, la literatura y, dentro de ésta, la novela histórica. Más bien, Droysen se proponía mostrar que la denominación *Historik* debía revelar el *Organon* de "nuestra ciencia".[13]

Droysen proyectó la *Histórica* o teoría científica del conocimiento histórico desde la década de 1840, pero sólo comenzó a exponerla apoyado en la cátedra universitaria, a partir de 1857 y hasta su muerte en 1884, primero en la Universidad de Jena y después en la de Berlín. Podemos imaginar a Droysen leyendo en voz alta su texto frente a los estudiantes que seguían con gran dificultad su argumentación, de tal modo que Droysen pensó que sería bueno distribuir una sinopsis completa de su curso a partir del semestre de 1858. Tituló este pequeño "manuscrito impreso" de 28 folios, es decir, no puesto a la venta, *Grundriss der Historik* [*Compendio de la Histórica*]. Diez años después, en 1868, Droysen lo publicó por primera vez con algunas modificaciones, lo reeditó casi intacto en 1875 y, finalmente, apareció en su tercera edición como un texto autorizado por su autor en 1882. Ésta fue la única publicación de Droysen con el nombre de *Historik* (Leyh, en Droysen 1977, p. XIII).

En un periodo en el que todavía dominaban los textos de introducción a la historia entendidos como textos de metodología, de técnicas, ciencias auxiliares y heurística o estrategias para la crítica documental, las clases de Droysen se confundían seguramente con "filosofía". De hecho, comparado con otros maestros de su tiempo, Droysen nunca llegó a tener audiencias muy numerosas. La relación con sus estudiantes y con sus reacciones le permitió realizar ajustes en cuanto a la proporción y extensión de las partes de su tratado. En particular, éstas se advierten en las secciones dedicadas a la Sistemática y a la Tópica.

Así, para entender la particularidad de la construcción del texto póstumo de Droysen, puede ayudar, quizás, situarse en el contexto pedagógico de su producción. No es el resultado de un trata-

[13] Ibíd., p. 44. Aquí aludía a Fichte, no a Hegel ni a Kant.

do sistemático, pero sí se pueden encontrar la vivacidad y enjundia de un maestro vigoroso y penetrante, comprometido con su materia. De acuerdo o en desacuerdo con sus planteamientos, algunos testimonios, como los de Meinecke, uno de sus últimos discípulos, dejan ver que nadie permanecía indiferente (Kessel, en Meinecke 1965, p. XIII). El historiador de la historia George Gooch recoge un testimonio de uno de los discípulos que escucharon estas lecciones, algunos de ellos estadounidenses que luego fundaron la escuela histórica norteamericana; otros, como Meinecke, que sirvieron de enlace entre su generación y la de Droysen. El historiador Paul Frédéricq, de origen belga, recuerda que las clases de Droysen empezaban pausadamente, como si se tratara de un predicador que esperaba obtener un silencio absoluto en el aula. Droysen, según Frédéricq, dejaba ver su tristeza ante tanta historia que aparecía con ese nombre sin ser historia, mostraba su enojo y su inconformidad, a veces ponía un rostro adusto. En su exposición se dejaba ver una gran originalidad y lucidez (*verve*). Las clases terminaban casi siempre con una risa homérica, producto de alguna anécdota contada con mucha gracia. Termina el testimonio diciendo que nunca asistió en su formación a una clase tan entretenida como la de Droysen; rara vez, dice, escuchó una materia tan seria y tan sólida.[14]

A partir de la reedición del *Grundriss* de 1882,[15] entre los historiadores comenzó una revaloración de la obra teórica de Droysen, que se confirmó con la edición de las *Lecciones* extraídas de sus papeles en 1937. Comienza a advertirse que entre Hegel y Dilthey faltaba tener a la mano el carácter pionero en su género de la propuesta de Droysen. Aparece por primera vez en lengua alemana, antes de

[14] Frédéricq según Gooch 1952, p. 130. Por lo demás, Gooch es un autor que tiende a situar la obra de Droysen dentro del historicismo hegeliano, cuestión que es discutible si se examina el trabajo recogido en la edición de las notas de clase de Droysen. La obra de Gooch data de 1913, pero cuando apareció la 2ª edición del libro en 1952 menciona la edición de la *Historik* de 1937.

[15] Erich Rotacker publicó en 1925 el *Grundriss der Historik* (3ª edición) como primer volumen de su colección intitulada *Geisteswissenschaften* [*Ciencias del espíritu*].

Dilthey y después de Hegel, una teoría general de la investigación histórica, una obra que discutía sobre la naturaleza, función y campo de estudio de la historia, sobre su especificidad respecto a otras ciencias, y que trascendía el umbral del metodologismo histórico. Como se dijo, no se trata de un texto hegeliano de filosofía de la historia, sino de teoría, es decir, de fijar no "las leyes de la historia", sino "las leyes del conocimiento y del saber históricos" (Wagner 1958, p. 272). En ello, más que en Hegel, se inspiraba en Kant. A diferencia de Ranke, Droysen, como historiador, se preguntaba acerca de las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento histórico y su pertinencia para el presente.

Por tanto, la *Historik* no es una enciclopedia en el sentido tradicional; tampoco es una filosofía, ni pretende ser la postulación de una física del mundo histórico. Para Droysen la historia es, ante todo, el mundo moral que se regula a sí mismo a través de la memoria, de la transmisión del recuerdo individual y del recuerdo entre generaciones. Es un ámbito de estudio y de análisis que no se rige por leyes naturales.

Su propuesta se sitúa a contracorriente de ciertas expectativas depositadas en la historia durante la primera mitad del siglo XIX. Una formulación clásica de observación del mundo moral de acuerdo con los patrones de la física se encuentra en México a principios de 1820, en Agustín de Iturbide, el consumador de la Independencia mexicana, nada distante de la filosofía positivista desarrollada por Augusto Comte (1798-1857). Iturbide llegó a decir en el contexto de la discusión política de su momento:

> La Naturaleza nada produce por saltos: *el mundo moral sigue las reglas del mundo físico*. Es, por consiguiente, un sueño el de aquellos mexicanos que quieren pasar sin desgracias de la monarquía absoluta, en que se ha vivido, a la república.[16]

[16] Citado según Bravo 1959, p. 7. La cursiva es mía. Dentro de esta lógica por esa razón, porque no hay "saltos" en la naturaleza de las cosas, el autor del Plan de Iguala y coautor del Tratado de Córdoba del 24 de agosto de 1821,

Sin embargo, al preguntarse por el mundo moral o histórico y sus reglas, Droysen diría que éstos sólo se descubren "internamente". El objeto de la historia no está al alcance de la visión externa, no está dispuesto de manera inmediata al observador. Acerquémonos a la cuestión medular de este ensayo.

La historia como ciencia empírica

Como se señaló al comienzo, la epistemología de Droysen intenta fundarse en la psicología fisiológica formulada por Wundt. En este trabajo utilizado por Droysen para esclarecer la naturaleza y objeto de la historia, Wundt intenta traer los medios empleados por las ciencias naturales, en especial por la fisiología médica, al servicio de la transformación de la psicología de un saber especulativo o filosófico en una ciencia experimental. Pone en el centro de la indagación el funcionamiento empírico de la psique o mente humana.

Wundt parte de la distinción entre experiencia interna y experiencia externa. La realidad está compuesta simultáneamente por un lado interno y uno externo. Interior/exterior son expresiones que no señalan diversos objetos, sino solamente diferentes perspectivas de lo mismo. Ya que la experiencia humana es una, es observable a partir de dos elementos: el contenido y la forma. Uno es el contenido de la experiencia, y otro, la forma que adquiere la misma; la parte visible y la oculta. Así, se llega a la distinción entre objeto de experiencia y sujeto de experiencia. A partir de la distinción interno/externo, Wundt sostiene que la experiencia puede tratarse de dos maneras. Una de éstas pertenece a las ciencias naturales (lo externo) y la otra pertenece al reino de la psicología (lo interno). Se trata de dos modos de aproximación al mismo objeto. El objeto de estudio de la psicología está constituido, entonces, por los contenidos de la experiencia, es decir, por las

---

apostaba por la monarquía constitucional. Dados los antecedentes históricos y basado en las leyes condicionantes de la física y también del mundo moral, para Iturbide lo lógico era el tránsito a la monarquía constitucional.

representaciones y sus relaciones con el sujeto, o las maneras como el sujeto procesa la experiencia. Mientras que en las ciencias naturales sólo es posible hacer investigación al abstraer el factor subjetivo, en las ciencias humanas el sujeto está incluido en el mismo proceso de investigación. Este elemento permite afirmar que, a diferencia de las ciencias naturales, en las humanas el objeto es la experiencia inmediata, en la medida en que no hace abstracción del factor subjetivo. Desde la perspectiva de la psicología, se trata de una experiencia inmediata, puesto que no hace abstracción del factor subjetivo y extrae todas sus consecuencias de ello.

En el argumento desarrollado por Wundt, la psicología es entonces una ciencia empírica que complementa a las ciencias naturales. No se trata de dos campos opuestos, sino complementarios. La psicología permite ver la parte interna de la operación científica; ayuda a ver lo que la otra no puede ver. En ese sentido, según Wundt, la psicología es la base de ciencias, al igual que la filología, la historia y la ciencia política y social: sus objetos de estudio tienen que ver con la experiencia inmediata o con la forma en la que son procesadas las acciones intersubjetivas y las de los sujetos con los objetos al momento de conocerlos y actuar (Wundt 1897, pp. 1-3).

Droysen hace mención expresa de la obra de Wundt (1832-1920) en las *Lecciones* publicadas por Hübner, en particular alude a los *Fundamentos de psicología fisiológica* [*Grundzüge der physiologischen Psychologie*] de 1874.[17] Dentro de la perspectiva abierta por Wundt, Droysen intenta dejar ver la historia como una ciencia experimental, inductiva, científica.[18] A partir de la distinción utilizada por Wundt entre sensación y percepción, sentimiento y experien-

[17] Droysen 1974, p. 6. La obra de Wundt, *Fundamentos de psicología fisiológica,* fue traducida casi de inmediato a otros idiomas. Véanse las referencias bibliográficas.

[18] Se trata de observar cómo se regulan nuestras maneras de conocerlo. Previa a la experiencia, existe una base neurológica ligada al sistema nervioso que entra también en juego en el proceso cognitivo, anota Droysen, en relación con la obra de Wundt, *Psicología fisiológica.* De tal modo que el problema es ver cómo se realiza la interacción entre lo orgánico y la imaginación, entre el yo empírico sensible y el yo especulativo o espiritual (*cf.* Droysen 1974, pp. 6-10).

cia, se trata de observar cómo, por medio de los sentidos, se percibe empíricamente el mundo, y el modo en el que se regulan las maneras de conocerlo. Previa a la experiencia, existe una base neurológica ligada al sistema nervioso que también entra en juego en el proceso cognitivo, anota Droysen. De tal modo que el problema es ver cómo se realiza la interacción entre lo orgánico y la imaginación, entre el yo empírico sensible y el yo especulativo o mental.[19]

Si se trata de superar el pensamiento especulativo en la historia, se requiere proceder empíricamente para conocer el proceso que conduce al conocimiento del pasado (Droysen 1974, p. 7). De ahí que la cuestión consista en saber a través de qué mecanismos percibe el sujeto el pasado. De acuerdo con Wundt, el mundo, los objetos, no son percibidos en sí y por sí mismos (azules, dulces o calientes), sino que estos atributos son el resultado de las sensaciones que ocasionan el efecto en el sentido correspondiente. Mediante la percepción sensorial se opera un trabajo de síntesis. Un ejemplo exterior de este proceso se tiene en la imprenta, lugar en el que el impresor tiene, en las letras de sus cajas, las palabras, las frases y libros enteros. Mediante esos filtros, manipulaciones automáticas, inconscientes o conscientes, se obtiene "no una reproducción reflejo de lo que es y acontece", sino una representación de ello, la cual se amplía, corrige y complementa permanentemente. Así, el fundamento de "toda *empirie*" no se encuentra en los fenómenos mismos, sino en la constitución nerviosa del ser humano; en su entorno se realiza la transformación de los objetos en signos, en ideas y representaciones. Éstas son organizadas en términos de una sucesión espacio-temporal. De esa manera, la condición de todo saber es, al mismo tiempo, sensitiva y mental (*geistig*), en continuo devenir, pero asistida por una yoeidad cerrada en sí misma. Tomando en cuenta esta doble cara del conocer, los conocimientos pueden ser meramente empíri-

[19] Ibíd. El término en alemán para designar lo "espiritual" es *Geist*, que puede a la vez referirse a una operación propia de la inteligencia y de lo sagrado. En el discurso de Wundt y de Droysen, se refiere estrictamente a la observación de los procesos "internos" que lleva a cabo la inteligencia en el proceso de conocimiento.

cos o especulativos: se orientan a la exterioridad del mundo, o bien a su interioridad, al mundo del yo reflexivo cognoscente (*ibid.*, p. 13). Sólo se trata de dos formas en las que el yo cognoscente es el mismo que actúa y

> que es activo frente al mismo material, es decir, con los sistemas de signos que, producidos empíricamente, pero ordenados mentalmente (*geistlich*), están combinados en nosotros como representaciones, palabras, pensamientos.

El yo pensante se aprehende a sí mismo en la diferencia con el mundo exterior o no-yo. A su vez, puede "relacionarse empíricamente con el mundo de los sentidos sólo porque se sabe espiritualmente uno y como totalidad" (ibíd, p. 14).

Considerando que el conocimiento histórico se concentra en el conocer del mundo moral o humano, su representación toma una forma diferente al conocimiento del mundo de la naturaleza (*ibid.*, p. 17). La "*empirie* histórica", o mundo moral y sus fenómenos, es más comprensible para el ser humano que los fenómenos de la naturaleza porque, al percibir, no sólo se reciben "signos, sino impresiones y expresiones del mismo sistema de signos" con los que se trabaja. Desde el momento del nacimiento, actúan sobre el individuo

> factores imprevisibles de aquella gran continuidad de la *empirie* histórica. Inconsciente aún, recibe una cantidad de influencias de sus padres, de sus disposiciones espirituales y físicas del ambiente, del paisaje, climático y etnográfico (*ibid.*, pp. 19-20).

Una vez establecido el campo de la "*empirie* histórica", Droysen se pregunta acerca de la posibilidad de descubrir el método apropiado para conocerlo (*ibid.*, p. 23). Responde que éste forma parte de la evolución histórica. Por ejemplo, en la Antigüedad griega, no se encuentra la necesidad de preguntarse si el conocimiento histórico tiene un método propio. Aristóteles es un buen ejemplo. No es

sino hasta el siglo XVIII, con el impacto de las ciencias naturales, que se plantea la cuestión del método en la historia, en particular, después de liberar a la historia de la filosofía y de la teología. Pero, a diferencia de Comte, Littré y Thomas Buckle, que subordinan el método del conocimiento del mundo moral al de las ciencias naturales, Droysen intenta encontrarlo dentro de la historia. En ese contexto, considera que –en general– los métodos se asemejan a los órganos sensoriales que se ajustan a diferentes objetos (*ibid.*, p. 24). El ojo fue diseñado no para oler ni escuchar, sino para ver. Así, es posible pensar que la ciencia natural ha desarrollado un método para captar un aspecto del mundo de la naturaleza, pero no su totalidad. Existen dentro de ésta, como se dijo anteriormente, realidades no externas o latentes que son constitutivas también de los objetos, como la fragancia de una rosa o el sonido de un violín, aspectos que no porque no sean visibles se les deja de apreciar. Así, la cuestión se concentra en saber si existe un sexto "sentido" para captar el sentido del pasado, de lo que ya no está a la vista y es irreversible. ¿Cuál es y dónde se encuentra ese órgano capaz de conocer, no el mundo, sino sus representaciones? Si hay, dice Droysen, aspectos que parecen comportarse de manera "irracional", es decir, que no siguen una lógica más apegada a las ciencias naturales, debemos descubrir esa otra "vía de conocimiento" dentro del mismo principio de identidad del yo.[20]

El Yo, fundamento de la historia como memoria

El Yo, primera persona del singular, como se sabe, es la figura que funda la filosofía y el Estado modernos. Es un Yo capaz de desprenderse de los lugares comunes y atreverse, como decía Kant, a pensar por sí mismo. En dicha noción se dibuja el nacimiento del ciudadano, generador de opinión no por impulsos corporativos o gregarios,

[20] "[...] hay fenómenos que exigen una *empirie* diferente de la de las ciencias naturales" (*ibid.*, pp. 24-25).

sino como voz independiente que apela siempre a los principios de una *razón natural*, que en la reflexión de Droysen adquiere el estatuto de *razón histórica*. El *cogito* cartesiano no se presenta, en ese sentido, como principio último; es tan sólo un hecho, el primero en la lista de otros hechos, de los cuales se tiene certeza (*ibid.*, p. 16). A través de él, se tiene certeza del mundo percibido por medio de los sentidos que, a su vez, tienen también una historia.

Esta aproximación separa a Droysen de aquellos que buscan en el funcionamiento del Yo un principio innato regulador de la experiencia humana, de naturaleza ahistórica y regulada por principios universales. Como historiador, Droysen busca descubrir el fundamento científico de la historia no en la física, sino en la historia misma, en la historia moral o de la cultura. La figura de este Yo en continuo devenir no tiene un precedente en la historia, sino hasta la aparición de pensadores como Galileo, Descartes, Bacon, Newton, y llega hasta Kant en el caso alemán. Pero es un Yo que, además, apela al conocimiento adquirido de sí mismo mediante actos reflejos, que ha adquirido conciencia de sí mismo: de ahí su fuerza y capacidad para fundar nuevos saberes.

El Yo aprehende y se representa (imagina) el mundo en términos espacio-temporales. Se le presenta inicialmente como un espacio infinito, ilimitado, sólo circunscrito por el corte del instante, del presente, al cual pertenece ese Yo. En el momento del actuar, el Yo tiene detrás de sí un pasado abierto, vacío de contenido, todo aquello que ya fue: delante de sí tiene igualmente otro espacio vacío, insignificante en cuanto que pertenece a lo que todavía no es, al devenir. Pero ese espacio vacío, en realidad, está ya cubierto con imágenes, representaciones de lo que ya pasó, en forma de recuerdo, en las que lo pasado ha dejado de pasar y se manifiesta como no acabado de pasar. Y el espacio vacío frente a él es cubierto con esperanzas y planes, con representaciones (*Vorstellungen*) de lo que se quiere ser o hacer, o se espera que otros hagan frente a él. De ahí que la historia consista en aquellos materiales presentes que todavía no acaban de pasar, que "informan" las vidas en forma de representaciones, a partir de las cuales se inicia propiamente el proceso de

investigación metódico.[21] La materia u objeto de la historia es, entonces, todo aquello que de las costumbres y hábitos del pasado humano no ha acabado de pasar [*noch unvergangen ist*] (*ibid.*, p. 21). Es decir, es materia de la historia sólo aquello que del pasado permanece en el presente, cualquiera que pueda ser su forma, y lo que en el futuro pueda todavía añadirse. El primer principio de la historia es, entonces, el siguiente:

> lo que ella quiere conocer sobre los pasados no ha de buscarlo en ellos, pues los pasados no existen ya en ninguna parte, sino solamente en lo que queda de ellos, cualquiera que sea su forma, y sólo así es accesible a la percepción empírica. Toda nuestra ciencia se basa en el hecho de que nosotros no construimos los pasados a partir de los materiales existentes, sino que fundamentamos nuestras representaciones de ellos, las corregimos y las ampliamos mediante un procedimiento metódico que se desarrolla a partir de este primer principio (Droysen 1983, p. 27).

Así, el lugar de ese Yo se encuentra en la mente del ser humano. Por tanto, la condición de posibilidad de conocimiento del mundo no se encuentra en el mundo en sí, en las cosas mismas, sino está previamente dada en la forma que tiene el entendimiento humano. En su *Teoría del cielo* (1612), Francis Bacon estableció que el entendimiento humano se componía de tres facultades correspondientes, cada una con tres ámbitos del conocimiento humano: la historia, la poesía y la filosofía. La historia tenía que ver con la memoria; la poesía, con la imaginación; la filosofía, con la razón. Ya que las tres facultades tienen la misma referencia, el entendimiento sólo se encuentra al producir distintas clases de saber

[21] Ibíd., p. 21. Las representaciones de lo que fue se perciben de dos maneras: a través de lo que el yo ha co-realizado o co-vivido, ha sido testigo o coparticipado; y al ir hacia atrás, "mediante los recuerdos de otros, de nuestra familia, de nuestros pueblos; además las tenemos en la cantidad de cosas y configuraciones que nos rodean, en nuestro aprender, en nuestro idioma, que con sus contenidos de palabras y representaciones se remonta a pasados recónditos" (Droysen 1983, p. 25).

según la materia; de ahí se derivarían también distintas clases de procedimientos o métodos (Bacon 1994). Droysen llegó a decir en ese sentido:

> He logrado encontrar el pensamiento, a partir del cual se desarrolla mi historia: el método histórico es una de las tres grandes formas del conocimiento, que son posibles según la naturaleza de nuestro entendimiento (*Verstehen*), y le pertenece el mundo de la ética como a las otras dos el de la física y el trascendental, ya sea la especulación filosófica o teológica (citado según Wagner 1958, pp. 267-268).

Si bien Droysen sostiene la imposibilidad de constatar "objetivamente" los hechos pasados y la plena recuperación del presente del pasado, el desarrollo de la capacidad de recordar permite ampliar y mejorar la "representación" y comprensión del pasado (Droysen 1983, p. 36). La razón de ello es que, dentro del mundo moral, todo acontece en el presente y en la reciprocidad y competencia entre los hombres.

> Se puede decir que todo presente recurre en la urgencia de negocios infinitos y que cada uno de ellos condiciona a los otros y es condicionado por otros (Droysen 1974, p. 37).

Pero, entre los condicionantes de lo que existe en el presente, se encuentra también "el ser devenido de esta singularidad, de esta situación, de estos contextos, de su prehistoria" y "lo que ayer fue presente y que es hoy ya parte de la prehistoria del hoy". Por eso

> es indudablemente muy importante considerar los asuntos humanos según las condiciones previas de sus efectos hoy y ahora, según su ser devenido, y ver en los asuntos del presente sólo las cumbres últimas, lo que se ve del pasado (*ibid.*, p. 38).

El pasado, en ese sentido, se manifiesta en su forma general como necesidad y contiene, por tanto, un carácter normativo latente.

La *Historik*, a la manera de Bacon, debe constituirse en el *Organon* del pensamiento y de la investigación histórica; debe poder aclarar su objeto, sus procedimientos y sus fundamentos.[22] En la introducción a sus *Lecciones*, Droysen estableció los presupuestos o condiciones iniciales que determinan el rumbo de la argumentación. A la manera de Kant, se pregunta por aquellos rasgos que pueden singularizar al historiador de otras actividades intelectuales.

Siguiendo la secuencia terminológica de la *Histórica*, las tres partes siguientes son la Metódica, la Sistemática y la Tópica. En la Metódica, Droysen deja ver sus destrezas como filólogo, experto en el tratamiento de fuentes de toda clase, orales y escritas, menores como la numismática y las inscripciones, y mayores como las monumentales. Para caracterizarlas utiliza la noción de "resto", con la consideración de que se trata de fragmentos, piezas infinitas y diversas, cuya intencionalidad consistía, no en estar producidas para los historiadores del futuro, sino para ser conservadas o descubiertas en el presente, sobre la superficie de la tierra o por debajo de ésta; así, sólo el historiador-investigador podría reconocerlas como tales, es decir, como materiales apropiados para la historia (Droysen 1983, pp. 51-52).

Sin embargo, situadas estas reflexiones en el campo de la disciplina de la historia, es de resaltar que Droysen haya atribuido a estos restos convertidos en fuentes para el estudio del pasado el carácter de huella del paso del hombre sobre la Tierra. El carácter múltiple y diverso, casi ilimitado, de estas "representaciones" permite adivinar que no todo trazo o huella se transforma automáticamente en objeto de hermenéutica o arte de la interpretación, una ciencia desarrollada y enfocada primordialmente al análisis, crítica e interpretación de la documentación escrita.[23]

[22] *Grundriss der Historik* (1882) en Droysen 1974, p. 331. Encuentra en las investigaciones de Guillermo de Humboldt al Bacon de la ciencia de la historia (*ibid.*, p. 324).

[23] Véase Laks/Neschke 1990. La hermenéutica, o teoría de la interpretación, codificó las reglas exegéticas o de análisis textual de textos independientes como las Sagradas Escrituras (esta tarea era función primordial de teólogos) o el corpus

Puede ser ésta una razón de por qué en la obra de Gadamer, en su intento de fundar la hermenéutica como ciencia universal, Droysen desempeña un papel secundario en relación con Dilthey.

En la Sistemática, en función de estas reflexiones de menor interés, Droysen sitúa el campo de lo investigable en la historia. Ahí se despliegan los diversos escenarios en los que supuestamente tiene lugar la evolución del mundo moral. Su planteamiento apunta a la conformación de una sociología histórica y, en algunos aspectos, recuerda algunos de los desarrollos posteriores de autores como Max Weber. Puede destacarse dentro de esta sección el postulado de *comprender la historia investigando*[24]: es decir, sólo rompiendo la

---

de las obras de la Antigüedad clásica (el establecimiento de los textos antiguos era función primordial de los humanistas). Dos siglos después, el teólogo y filósofo alemán F. Schleiermacher transformó la hermenéutica en un código generalizable y aplicable a toda clase de textos (*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803). Situó el centro de gravedad de la hermenéutica, no en la retórica o teoría general de lo signos (semiótica), sino en el análisis de la comprensión del lenguaje, concebido como la expresión del pensamiento o espíritu individual. En ese caso, la hermenéutica de Schleiermacher sirvió de fundamento al nacimiento moderno o ilustrado de las humanidades. De sus principios generales se derivaron los métodos y prácticas que dieron sustento a disciplinas "científicas", como la historia o la filología. Dilthey estableció que, gracias a Schleiermacher, la hermenéutica dejó de ser un método especializado de crítica textual como en el Renacimiento, para llegar a ser una teoría general de la comprensión de los productos propios de la naturaleza humana, en el sentido no biológico, sino espiritual. Con la hermenéutica de pretensión universal se podía llegar a la *comprensión* de todos los signos lingüísticos, independientemente de su ocurrencia y el carácter de los textos. En principio, la hermenéutica del periodo de la Ilustración se concibió como una teoría de la interpretación inmanente de los textos. En esta medida se trata de una metodología de la interpretación de las obras filosóficas: esfuerzo por comprender lo que es la realidad, lo que el otro quiso decir, etc. No obstante, otros especialistas como Jean Quillien, sostienen que el verdadero fundador de la hermenéutica moderna o teoría general de la comprensión fue Guillermo de Humboldt, filósofo, filólogo e historiador. Humboldt sintetizó la mutación ocurrida durante dos siglos en el ámbito de los saberes. Así, la condición de posibilidad del surgimiento de la hermenéutica se dio por el entrecruzamiento de tres disciplinas: la filología, la historia y la filosofía.

[24] Para profundizar en la noción "comprender investigando" y los efectos que produce (el presente se enriquece al ganar en comprensión y los pasados consiguen aclararse), véase Droysen 1974, pp. 274-282.

dualidad entre el sujeto que conoce y el objeto por conocer, y descubriendo la unidad que subyace en ambos, es posible llegar a buen puerto en el proceso de la investigación. Se trata de la noción de *Verstehen*, que dará a disputas metodológicas vigentes hasta hoy día: saber si en la historia se trata sólo de comprender o de explicar.[25] A mi juicio, la importancia del planteamiento de Droysen (si se conjunta la Sistemática con la Tópica referida a las posibilidades de exposición o presentación de los resultados de investigación) radica en sostener que el objetivo de la historia no puede ser ni proporcionar modelos para su imitación ni ofrecer reglas para su aplicación en el futuro (Droysen 1983, pp. 370-371). Es una proposición que tiene que ver con la consideración de si es posible (como proponía el proyecto filosófico de Kant, retomado críticamente por Hegel) una historia-ciencia análoga a la astronomía, capaz de descubrir las leyes que gobiernan universalmente el mundo histórico. En la concepción de Droysen, este proyecto es irrealizable en la medida en que la historia es un continuo devenir, es "el incesante y progresivo movimiento de la humanidad, el avance de las fuerzas morales" (*ibid.*, p. 329).

Pero la principal cuestión que separa a Droysen de Hegel consiste en que, al considerar la historia esencialmente como investigación, no es posible establecer ni los

> últimos fines ni puede remontarse a los primeros comienzos. Y si nuestra investigación conoce o concibe al mundo ético como una incesante continuidad en la que se alinea una infinita cadena de anillos de fines de fines, por la vía de nuestro conocimiento empírico no es posible alcanzar el último fin que mueve a todos los demás, que los abarca y los impulsa, el fin supremo, incondicionado condicionante, el fin de los fines (Droysen 1983, p. 330).

[25] Véase Zermeño 2005. Asumiendo su posición, a mediados del siglo XIX, Droysen debatió con historiadores que defendieron la posición contraria, como Henry Thomas Buckle en su *Historia de la civilización en Inglaterra*. Véase "Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft", en Droysen 1974, pp. 386-405.

Ahora bien, Droysen encuentra la base en la que se asienta esta proposición en la noción del Yo (*Ich*), o de la yoeidad (*Ichheit*), es decir, en el momento en el que aparece la conciencia individual. A diferencia de Ranke que aspira a disolver, a desvanecer el Yo como el medio apropiado para hacer resplandecer la verdad de la historia[26], Droysen afirma que sin el Yo no hay verdad en la historia. Desde una perspectiva histórica, es el punto en el que podría centrarse la discusión en torno a la pertinencia o no de la *Histórica* de Droysen para el presente de la investigación histórica.

Esta afirmación es generalmente leída (interpretada) de manera simplista, al considerar que significa caer irremediablemente en el abismo del relativismo y subjetivismo, dejando ver, a su vez, la imposibilidad de la historia como ciencia. Pero, en realidad, Droysen se toma demasiado en serio esta afirmación en su intento por hacer de la historia exactamente lo contrario: una ciencia aceptable. De tal modo que, entonces, la cuestión es saber de qué Yo se trata y cómo se despliega éste en el conocimiento de la verdad de la historia. Este enfoque, en principio, lo aleja de un objetivismo ingenuo y de una actitud ante los hechos de la historia que evoca a los anticuarios o coleccionistas, cuyo interés se concentra más en la posesión de los objetos que en su comprensión, en la posesión de la armadura de un guerrero famoso, en el recado de un escritor connotado o en la daga de un monarca, que en el significado que tenían estos objetos para sus portadores (Droysen 1983, p. 56).

En relación con la noción de hecho histórico, las preceptivas históricas tradicionales ya alertaban sobre el peligro de convertir a la historia en una mera crónica, sin enfrentarse con la tarea complicada de ofrecer explicaciones, es decir, de aportar una trama que dejara ver las relaciones que podía haber entre hechos distintos entre sí y no simétricos temporalmente. Esta discusión, sea dicho de paso, no se

[26] Sin conseguirlo del todo, como cuando señala en su historia universal: "No son las tendencias generales las que deciden en el proceso de la historia; siempre son necesarias grandes personalidades para hacerlas valer" (citado según Meinecke [1965, p. 502] al rendirle homenaje en 1936).

desconocía en México cuando surgió la necesidad de una historiografía nacional.[27]

Para concluir

El hecho de que Droysen se preguntara por los fundamentos y la justificación de la historia significa que el modo de ser y su función no eran tan evidentes como parecería. Esto se debe, en primera instancia, al desarrollo de la física, la botánica, la anatomía, la astronomía, etc., que marcaban las pautas de la ciencia en general; en segundo lugar, a que la teología y la filosofía ya no ofrecían respuestas adecuadas frente a un mundo en cambio permanente, en transición constante.

El vocablo "Histórica" (*Historik*), utilizado por Droysen para enmarcar sus lecciones, proviene del griego antiguo y contiene al menos tres significados relacionados. Se emparienta estrechamente con el término *artes historicae*, título de muchas obras que proliferaron durante el siglo XVI y XVII y alcanzaron el siglo XVIII. En el término se confunden el sentido de arte, o manera de hacer historia, y la historia misma entendida como devenir. Las *artes historicae* se escribieron y difundieron para enseñar a otros el arte de escribir la historia. Uno de estos manuales, muy exitoso, fue el de Jan Bodin de 1566. En español disponemos, por ejemplo, del tratado de Luis Cabrera de Córdoba, *De historia para entenderla y escribirla* de 1611. Sin embargo, el término *artes historicae* tendió a desaparecer del vocabulario de los historiadores durante la primera mitad del siglo XIX. Su lugar fue ocupado por términos como los de *filosofía de la historia* (Voltaire, Hegel) y, paulatinamente por el de *teoría de la historia*. Así, la *Histórica* de Droysen retoma la tradición de las

[27] Para Alamán, sin atentar un ápice en la búsqueda de la verdad de la historia, la utilidad de ésta no consistía tanto en "el conocimiento de los hechos", como "en penetrar el influjo que éstos han tenido los unos sobre los otros; en litigarlos entre sí de manera que en los primeros se eche de ver la causa productora de los últimos, y en éstos la consecuencia precisa de aquéllos, con el fin de guiarse en lo sucesivo por la experiencia de lo pasado" (Alamán 1942, I, pp. 8-9).

artes historicae, pero la despoja de su carga retórica e intenta, a su vez, afianzarla en una psicología experimental de nuevo cuño. Con ello, Droysen inaugura un nuevo género de textos de metodología de la historia proseguida y adaptada por autores como Ernest Bernheim, Charles Langlois y Charles Seignobos. Aquí habría que preguntarse por el carácter casi filosófico de las investigaciones de Dilthey en su intento por fundar ya no sólo la "historia", sino toda clase de obra del "espíritu humano".

Así, se puede preguntar por la pertinencia y actualidad de Droysen para la historia y quizá para las humanidades en general. ¿Cuál puede ser su importancia y relevancia para los historiadores de hoy? ¿Servir de método histórico para la enseñanza e investigación? ¿Inscribirlo sólo como parte de la historia de la disciplina sin esperar que la afecte? Sorprendentemente, después de leerlo y visto en retrospectiva, parecen ser ambas cosas.

Esto se debe, en primer lugar, a que este trabajo es moderno, inaugura cuestiones relacionadas con los fundamentos de la historia como una operación científica, es decir, no retórica. En segundo lugar, es una obra de justicia, pues la recepción de Droysen, al menos en nuestra tradición, casi ha pasado desapercibida, sobre todo si se la compara con la presencia del espectro de Ranke o de Dilthey. Como se ha sugerido, su obra señala cuestiones que han pasado a ser centrales en lo que se conoce como historia cultural, historia conceptual y antropología histórica: Pone en evidencia y en contexto la nueva relevancia de nociones como las de representación, historia efectual, fuentes como huellas, etcétera.

Una pequeña consideración crítica: La principal limitación de las *Lecciones* de Droysen no se encuentra en Droysen mismo, sino en los desplazamientos posteriores en el campo de la ciencia. Se ha pasado de una psicología histórica, todavía muy activa al menos en Estados Unidos en la década de 1960, a una sociología cognitiva que pasa por una teoría de la comunicación, ya no centrada en una teoría de la percepción. Éste es el lugar en el que la refundación de la historia como ciencia se encuentra actualmente. Es pertinente debido al reto con el que se enfrentó Droysen al intentar dar un fundamento

científico a la historia, entendida no sólo como escritura, sino como arte de la memoria.

¿Historicismo en Droysen? Meinecke fue uno de los introductores de la noción de historicismo, un término que aparece hacia el último cuarto de siglo XIX con una carga negativa, de atentado contra la verdad plena, no relativa, contra los valores eternos, etc. Es un término que surge como reacción contra el espíritu disgregador de la época moderna, centrada en la noción de movimiento y cambio perpetuos. La reacción proviene, en especial, de los hombres de derecho y de la economía. Meinecke lo recoge y lo contrapone a un enfoque positivista, sin explicar demasiado su significado. Meinecke mismo mantiene una relación ambigua con esta noción, de la cual no está convencido, pero que utiliza para trazar una historia de la cultura espiritual europea en su vertiente inglesa, francesa y alemana. En esta relación no aparece Droysen; da el peso mayor a Goethe y Dilthey (1936).

Basta un individuo para descifrar el mundo, escribió en 1780 Goethe a su amigo Lavater.[28] Después de Goethe, muchos no han hecho más que emularlo. Basta el examen de un individuo para adentrarse en el mundo de la sociedad que lo rodea. En esta frase parece condensarse el desafío con el que se enfrentó la sociología para convertirse en una ciencia de la sociedad y no en mera psicología o ciencia de los individuos.

Pienso que Meinecke, a pesar de haber sido discípulo de Droysen en el último curso que éste impartió, no llegó a hacerle justicia a su maestro, y dejó ver, en el fondo, los desacuerdos con su tesis del *comprender investigando*. Meinecke, entonces joven estudiante, después de escuchar a Droysen pasó a escuchar con gran entusiasmo las lecciones de Dilthey. Así, más bien lo que vemos (y se refleja en su libro sobre el historicismo y su crítica al supuesto relativismo que conlleva esa posición) es el triunfo de una historia de las ideas, más

[28] „Habe ich Dir das Wort *Individuum est ineffabile*, woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?" (Goethe a Lavater, 1780, citado como epígrafe por Meinecke 1965).

filosófica y especulativa, que la Histórica postulada por Droysen. De hecho, el mismo Meinecke escribía en 1942 que la escuela prusiana (Berlín) de historia representada por Droysen (1808-1884), Reinhold Koser (1852-1914) y Gustav Schmoller (1838-1917), había caído en el olvido, no había trascendido a su momento (Meinecke 1962, p. 394).

Así, hecha esta lectura de Droysen en el contexto de la historiografía mexicana marcada por la confrontación entre historicistas y positivistas de la década de 1940, es muy probable que lo que se tenga sea el uso del término "historicista" postulado por Meinecke, como sinónimo de vitalismo y relativismo. Se trata del historicismo proyectado por Meinecke, con su gama de imprecisiones y generalizaciones, con Dilthey en el trasfondo, mientras Droysen y otros quedaban en la sombra.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Alamán, Lucas. 1942. *Historia de Méjico.* 3 vols., México: Editorial Jus.

Bacon, Francis. 1994. *Descripción del globo intelectual* (1612) y *Teoría del cielo* (1612). Trad. Alberto Elena y María José Pascual. Madrid: ed. Altaza [Tecnos 1989].

Boeckh, August. 1877. *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaft.* Leipzig: Teubner.

Droysen, Johann Gustav. 1925 [1882]. *Grundiss der Historik.* Ed. Erich Rotacker. Halle/Saale: Niemeyer (*Philosophie und Geisteswissenschaften, 1*).

——. 1974 [1937]. *Historik. Vorlesung über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte.* Ed. de Rudolf Hübner (1937). München: R. Oldenbourg.

——. 1977. *Historik.* Band 1: *Rekonstruktion der ersten vollständingen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriss der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten ge-*

druckten Fassung (1882). Edición y prólogo de Peter Leyh. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Traducción al español:

——. 1983. *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia.* Trad. Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: Ed. Alfa.

Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Verdad y método.* Salamanca: Ed. Sígueme.

Meinecke, Friedrich. 1962. *Ausgewählter Briefwechsel.* Ludwig Dehio y Peter Classen (eds.). Stuttgart: K. F. Koehler Verlag.

——. 1965. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte.* Introducción de Eberhard Kessel. Stuttgart: K. F. Koehler Verlag.

Wundt, Wilhelm. 1874. *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* Leipzig: Engelmann.

Traducciones al francés:

——. 1886. *Éléments de psychologie physiologique.* Trad. Élie Rouvier. Paris: Ed. Felix Alcan.

Al inglés:

——. 1897. *Outlines of psychology.* Trad. Charles Hubbazrd Judd. Leipzig: Engelman.

Estudios

Bravo Ugarte, José. 1959. *México Independiente.* Barcelona: Salvat Editores.

Gooch, George P. 1952 [1913]. *History and Historians in the Nineteenth Century.* London: Longmans, Green and Co.

Gumbrecht, Hans Ulrich. 2005. *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir.* Trad. Aldo Mazzucchelli. México: Universidad Iberoamericana.

Hartog, François. 2003. *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro.* Trad. Daniel Zadunaisky. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos.* Barcelona: Paidós.

Laks, André, y Ada Neschke (eds.). 1990. *La Naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen.* Lille: Presses Universitaires de Lille.

Wagner, Fritz. 1958. *La ciencia de la historia.* Trad. Juan Brom. México: UNAM.

Zermeño, Guillermo. 2002. *La cultura moderna de la historia.* México: El Colegio de México.

——. 2005. Explicar, narrar, mostrar. Danto, Habermas, Foucault y la Historia. En: *Historia y grafía* 24, pp. 151-192.

THEODOR MOMMSEN: HISTORIADOR DECIMONÓNICO DE ROMA[1]

Ricardo Martínez Lacy

Alguna vez dijo Mommsen: "Los que, como yo, han vivido momentos históricos, empiezan a ver que la historia no se escribe ni se hace sin odio ni amor".[2] Parece entonces conveniente iniciar esta exposición con un comentario sobre este pronunciamiento. ¿Cuáles fueron los momentos históricos vividos por Mommsen?

En 1848, cuando enseñaba en una escuela de Hamburgo, participó en la revolución y fue herido en las barricadas levantadas por los rebeldes. Tres años más tarde, fue expulsado de su cátedra en Leipzig por oponerse, en los periódicos y en las filas del partido liberal que pugnaba por la unidad alemana, a la política de Federico Augusto I, el rey de Sajonia.

Hay que advertir que esta expulsión, que lo obligó a trabajar en el exilio en la Universidad de Zurich, le dio también la oportunidad de continuar la redacción de los primeros tres volúmenes de la *Historia de Roma,* lo que logró en tan sólo seis años. El éxito de la obra obviamente escrita con gran amor y con gran odio fue inmediato, y permitió a Mommsen el regreso, esta vez a Breslau (hoy Wroclaw) y, después, su entrada a la Academia Prusiana de Ciencias en Berlín.

Las pasiones mommsenianas eran tan fuertes que su espectacular éxito académico no las apagó ni las moderó, y Mommsen siguió

[1] Versión muy corregida y poco aumentada del capítulo correspondiente en Martínez Lacy 2004.

[2] Wenceslao Roces en el Prólogo a su traducción de *El mundo de los Césares* (Mommsen 1945, p. X).

militando en la política y fue dos veces diputado; primero, del reino de Prusia y, luego, del Imperio alemán, en cuya creación él había participado. Su vida política fue de gran actividad y su posición liberal lo llevó a atacar el gobierno conservador de Bismarck, estadista que le levantó un proceso judicial por difamación y personalmente le reprochó que su perspectiva histórica de dos mil años le impedía entender el presente. Ya se verá que la situación era precisamente la opuesta y que su apasionada participación política le daba un punto de vista específico sobre la historia de Roma.

En todo caso, hay que hacer notar que fue la *Historia de Roma* la que le ha permitido llegar a ser el único historiador en recibir el premio Nobel de Literatura, lo cual indica que su caso no era el de un politicastro cualquiera, sino que fue político, historiador y muchas otras cosas más, como epigrafista, numismático y romanista. Se trataba, pues, de una persona para quien la actividad intelectual y la política eran una y la misma cosa, de tal modo que hacer una era hacer la otra; prueba de ello es que su bibliografía pasa de los mil quinientos títulos.

El número es impresionante, pero la calidad no lo es menos. Mommsen empezó como jurista y escribió un manual enorme de cinco volúmenes en tres tomos de *Derecho público romano* (1871-1881) y otro de *Fundamentos del derecho penal romano* (1899), obras básicas aún en nuestros días. Además, en ocasión de un viaje de estudios, emprendió la publicación de las inscripciones latinas, que dieron lugar al *Corpus inscriptionum latinarum,* que inició en 1863 y del que él mismo participó en la edición de otros siete volúmenes hasta 1902. Esta obra ha dado difusión a cientos de miles de ejemplares epigráficos y aún no ha terminado de ser editada.

Pero lo que interesa dilucidar aquí es el lugar de la *Historia de Roma* en este conjunto de obras. Los tres primeros volúmenes fueron publicados entre 1854 y 1856, y el quinto en 1885; el cuarto nunca apareció. La separación de treinta años entre el tercero y el quinto volúmenes indica una diferencia esencial, ya que los primeros tres conforman una síntesis cronológica de la historia de Roma desde su fundación hasta el triunfo de César sobre los pompeyanos,

mientras que el último volumen, subtitulado *El Imperio romano de los Césares,* es propiamente una historia de la civilización en las provincias del Imperio. Puesto que es imposible, y nada aconsejable, presentar un estudio completo de esta obra, centraré el análisis en lo que me parece ser el concepto clave de la obra: la unificación nacional. Asimismo, el análisis se limitará al inicio de la historia.

Empezaré por mostrar la estructura de los tres primeros volúmenes. Su versión alemana en rústica y en libro de bolsillo abarca cuatro volúmenes de unas quinientas páginas cada uno. La obra está dividida en libros de la siguiente manera:

I. La monarquía
II. La unificación de Italia, o sea, la república desde su fundación hasta las guerras pírricas (275 a.C.)
III. La derrota de Cartago, Siria y Macedonia (275-167 a.C.)
IV. "La revolución" (hasta 80 a.C.)
V. "La fundación de la dictadura militar" (hasta 46 a.C.)

Hay que advertir que cada libro contiene, primero, una parte narrativa de historia política y, luego, otra expositiva de historia de la cultura. Esta estructura implica que la unidad nacional se trata, sobre todo, en el libro II, pero es conveniente una mirada de conjunto.

Mommsen comienza su obra con la declaración de que las naciones que alcanzan su unidad son las únicas que consuman su destino, y que las otras, como la griega, son imperfectas y fallidas.

En el primer capítulo de la obra, Mommsen define la historia antigua y explica el lugar de Italia en su contexto.

El segundo capítulo se intitula "Las migraciones más antiguas de Italia", y se inicia con una enumeración y explicación de las características de "las estirpes indígenas de Italia", para pasar a los itálicos, a sus relaciones con los griegos y, luego, a los latinos y umbro-sabélicos. De ahí pasa el autor a exponer "la cultura indoeuropea" y se concentra en "la cultura greco-itálica", según un método histórico-lingüístico. Al principio de su exposición sobre la cultura greco-itálica, dice Mommsen:

> Si la tarea de establecer el grado de cultura que los europeos alcanzaron antes de la separación de las estirpes pertenece, más bien, a la historia general del mundo, es, sin embargo, tarea especial de la historia itálica establecer, en cuanto es posible, en qué estado se encontraba la nación greco-itálica cuando los itálicos se separaron. Esto no es ya un trabajo superfluo porque, a través de él, determinamos el punto de partida de la civilización itálica: el origen de la historia nacional. [3]

Las ideas aquí expuestas eran bastante comunes y siguen teniendo cierta vigencia (véase la importancia del concepto de mestizaje en la explicación de la génesis de la nacionalidad mexicana).

En todo caso, es notorio, en primer lugar, que aquí se presenta la historia como una ciencia cuyo objeto primordial son las naciones y en la que, en consecuencia, sus protagonistas son las nacionalidades. Por todo ello, la tarea fundamental de sus cultores consiste en reseñar la génesis y el desarrollo de ellas. Esto implica que las nacionalidades no están fuera ni por encima de este proceso, sino que surgen, crecen y decaen. No es ésta una posición sustancialista.

Otra idea importante consiste en suponer o, más bien, en presuponer que las naciones están conformadas por una estirpe, es decir, que son unidades genéticas y demográficas que se van reproduciendo y conservando con el paso del tiempo. Por ello, Mommsen expone las características de la nación europea; luego, las de la greco-itálica, para llegar al tema de la obra: la historia itálica. Esto debe sorprender en una *Historia de Roma*, pero ya Mommsen había aclarado en el capítulo anterior:

> Narraremos aquí la historia de Italia y no la historia de Roma [...] Lo que se suele definir como la dominación romana sobre Italia se nos presenta, más bien, como la unión de todas

[3] p. 34. Todas las traducciones de las citas son mías. Salvo cuando se indique lo contrario, las citas de Mommsen son siempre del volumen I y las páginas correspondientes de Mommsen 2001.

> las estirpes itálicas en un solo Estado y, de todas las estirpes, los romanos fueron la más potente, aunque sólo una rama de ellas (p. 22).

La afirmación final es bastante problemática y hasta antihistórica, ya que Roma fue una ciudad (*civitas* en cuanto Estado) que, desde una posición geográfica y estratégica favorable, empezó por dominar el Lacio, luego Italia meridional, Etruri y, finalmente, toda Italia, al tiempo que iba cooptando a sus elites, los grandes terratenientes. No es exacto, pues, decir que los romanos fueron una estirpe, ya que, precisamente, su expansión está marcada por esa integración de los gobernantes de las otras ciudades, así como de sus familias, para no hablar del no menos importante caso de los libertos, que también eran incorporados a la ciudadanía romana.

Todas estas desviaciones cobran, sin embargo, sentido si se las relaciona con los "momentos históricos" vividos por Mommsen y se hace una analogía con la Alemania del siglo XIX, cuando Prusia logró desplazar a Austria (1866) y unificar la nación bajo su hegemonía. Obviamente, este proceso aún no se consumaba cuando se escribió este volumen, pero era una tarea histórica que se había planteado a la burguesía alemana, por lo menos desde la revolución de 1848, hazaña que ésta logró al aliarse con el Estado y los *junkers* prusianos, con lo que evitó el peligro de ser devorada por el proletariado, cuya participación en una revolución ya había sido prevista y fomentada por Marx y Engels, la Liga de los Comunistas y otras organizaciones socialistas. Fue precisamente por no renunciar a los ideales liberales burgueses que Mommsen se enfrentó con Bismarck y con los conservadores, que defendían los intereses de la nobleza no desplazada.

Como es natural, esta visión de la historia como registro de procesos de unidad nacional planteaba la necesidad de situar el proceso de unificación italiana por obra de Roma en el contexto de la historia antigua, y hacía particularmente necesaria la comparación con Grecia, por lo que, después de hablar de la incapacidad de los griegos para alcanzar la unidad nacional, dice Mommsen:

> En cambio, el itálico renunciaba resueltamente al libre arbitrio por amor a la libertad y aprendía a obedecer al padre para saber obedecer al Estado. Incluso si el individuo perecía por esta sujeción y segaba en flor el más bello germen humano, adquiría así una patria y un sentimiento patriótico que el griego no conoció jamás, y él solo entre todos los pueblos civiles (*Kulturvölker*) de la antigüedad conquistaba la unidad nacional con una constitución fundada sobre el control de sí mismo que finalmente le consintió el dominio sobre la disgregada estirpe helénica y sobre el mundo entero (p. 45).

Es necesario tratar de entender lo que para Mommsen era un pueblo civil, pues sólo eso puede dar la clave de este pasaje. Hay que tomar en cuenta, en todo caso, una ausencia fundamental: la de una definición de nación. A pesar de ello, es evidente que, en cualquier concepto, Egipto era una nación, y nadie pone en duda que alcanzó su unidad política bajo la primera dinastía, o sea, que lo más probable es que Mommsen no la considerara una sociedad civil. Ahora bien, lo que lo diferencia de Roma es su estructura despótica, lo que sugiere que, para nuestro autor, las sociedades civiles antiguas eran autónomas, tales como la fenicia y la griega.

En cuanto a la concepción de los mecanismos de la unificación italiana, ésta es típicamente liberal: El individuo renuncia a una parte de su libertad para acceder a un nivel superior de esa misma libertad. La gran cualidad de los romanos consistió en haber entendido esto, cosa que, en cambio, los griegos nunca lograron.

Para terminar con este pasaje, hay que notar que el dominio sobre otros pueblos es considerado un bien tan evidente que simplemente se da por sabido.

El siguiente pasaje permite analizar la visión mommseniana de la unidad nacional en términos más concretos y en dimensiones nuevas:

> Las varias experiencias por las cuales los átomos políticos más antiguos, los distritos, se buscaron o se eludieron en el Lacio pasaron sin dejar testimonios atendibles. Conviene limitarse a fijar

un hecho único y permanente, es decir, que estas partículas políticas no abdicaron su individualidad a favor del centro común, sino que nutrieron y acrecentaron el sentimiento de unidad nacional. Prepararon así el progreso y el tránsito de este particularismo local, con el cual comienza y debe comenzar toda la historia de un pueblo, hacia aquella unidad nacional, con la que concluye toda la historia de un pueblo o, por lo menos, debería concluir (p. 56).

Este pasaje se puede interpretar siguiendo dos vertientes: la manera de tratar las fuentes y la concepción histórica subyacente.

En efecto, Mommsen desestima las leyendas sobre la expansión de Roma en el Lacio e Italia central, y se limita a lo que le parece "un hecho único y permanente", pero ese supuesto hecho es, en realidad, una idea que se plantea al desarrollar la concepción liberal de la libertad ya detectada: Si, en el pasaje anteriormente analizado, el individuo alcanzó un grado mayor de libertad al subordinarse al padre y aprender así a obedecer al Estado, en este momento del proceso son los "átomos políticos", o sea, las entidades políticas que no se pueden dividir los que, al unirse, no sólo no pierden su identidad, sino que ésta es el alimento de una unidad superior.

Lo que más llama la atención es la visión teleológica enunciada al final: El particularismo local es el principio de toda la historia, mientras que la unidad nacional es su fin y su culminación, por lo que los pueblos que no la alcanzan deben ser considerados, en términos históricos, frustrados.

El siguiente pasaje es sólo un corolario del anterior:

> La valerosa y tenaz estirpe de los itálicos ciertamente tuvo hostilidades internas y con las naciones vecinas; con el florecimiento del país y con el incremento de la cultura, las escaramuzas se transformaron gradualmente en guerra; la rapiña, en conquista, y las potencias políticas comenzaron a formarse (p. 111).

En otras palabras, conforme fue creciendo el Estado romano, fueron creciendo también sus empresas y alcances. Mommsen explica

por qué fue precisamente Roma la que unificó Italia y no cualquiera otra ciudad:

> De la fusión misma de varios distritos en una ciudad surgieron Roma en el Lacio y Atenas en Ática. Era la misma fusión que el sabio Tales aconsejaba a la amenazada liga de las ciudades jónicas como único método de salvación de su nacionalidad. Roma, sin embargo, mejor que cualquier otro distrito itálico, se mantuvo fiel, de modo más consecuente, más serio y más afortunado a este principio de unidad. Precisamente como la posición eminente de Atenas en la Hélade es la consecuencia de su centralización precoz, así Roma debe su grandeza únicamente al mismo sistema empleado más enérgicamente (p. 114).

En este pasaje se detecta una explicación o una aplicación concreta de la idea enunciada en el texto citado con anterioridad, según la cual los distritos tienden a centralizarse y a expandirse. Hay que notar, sin embargo, que esta aplicación lleva a abusos, puesto que Jonia, de ninguna manera, puede considerarse un distrito como Lacio y Ática, ya que se trata de una serie de valles más bien comparables a Italia central o a Grecia central. Además, no queda claro si Mommsen pensaba que estas *polis* constituían una nacionalidad jónica o si su unidad hubiera podido contribuir a la de la nación griega, cuya frustración no sería entonces sólo consecuencia del fracaso de Atenas, sino que en determinado momento hubiera sido una posibilidad compartida por varios distritos. Es, por lo demás, interesante la idea de que su temprana unificación permitió, tanto a Atenas como a Roma, alcanzar preeminencia en sus respectivos países.

Mommsen saca las siguientes conclusiones de las observaciones aquí analizadas:

> Ya desde [la conquista de Alba Longa], Roma podía sostenerse como potencia marítima frente a todo el país, como ciudad frente a las comunidades rurales, como Estado constituido en fuerte unidad frente a la confederación [latina]. Ya desde en-

> tonces, sólo con la ayuda de los romanos, los latinos pudieron defender sus costas contra los cartagineses, los helenos y los etruscos, y mantener y extender sus confines continentales contra los inquietos vecinos de origen sabélico (p. 115).

Lo más impresionante de este pasaje es su vigencia. Aquí resalta el hecho de que la toma de posición del autor le permite detectar el sentido y la importancia de una serie de relaciones entre Roma, los latinos y los pueblos vecinos a ellos, relaciones innovadoras que resultaron, a la postre, en la superación de las barreras de la "ciudad-estado" y la formación de un imperio territorial a escala mediterránea.

La clarividencia de Mommsen se vuelve a mostrar, en un plano distinto, en la página siguiente, en la que habla de la Liga Latina:

> La convenida paridad de trato en todos los asuntos, ya fueran comerciales, de crédito o de herencia, ató cada vez más los intereses de las comunidades, ya conjuntadas por la lengua o las costumbres, por medio de innumerables relaciones de intercambio de negocios; así, de esta comunidad se obtuvieron las ventajas que en nuestros tiempos se tiene de la abolición de barreras aduanales (p. 116).

En relación con esto, resulta esclarecedor lo que dice David Thomson sobre Alemania:

> En 1818, el gobierno abolió las fronteras aduanales internas que dividían una provincia de Prusia de otra, y estableció una tarifa uniforme frente al resto del mundo. Para 1826 varios de los estados alemanes menores, rodeados de los desparramados territorios de Prusia, se unieron al sistema, y mediante negociaciones con otros estados, creció una gran área de comercio libre en la Alemania septentrional. Pronto, se establecieron uniones similares entre Baviera y Wurttemberg en el sur, y entre Hannover y Sajonia en el norte. En 1834, las tres uniones se mezclaron en la *Zollverein* o liga aduanal, que comprendía diecisiete

estados y unos veintiséis millones de personas (Thomson 1966, p. 163).

Como se puede apreciar, Mommsen está equiparando, en cierto modo, la Prusia decimonónica en Alemania con la Roma antigua en Italia, y a la liga aduanal alemana con la paridad comercial, crediticia y de herencia existentes entre los miembros de la Liga Latina.

Las opiniones de Mommsen sobre la unificación alemana vuelven a salir a la superficie cuando, al hablar de los samnitas, dice:

> La política de esta confederación nunca fue agresiva, como la de los romanos, sino que se limitaba a la defensa de las fronteras, porque sólo en un Estado unitario la fuerza está tan concentrada, y la pasión política es tan potente, que el engrandecimiento del territorio puede desarrollarse y concluirse según un proyecto previamente trazado (p. 128).

El aspecto racial de la concepción mommseniana que identifica a pueblos con estirpes se hace evidente en el pasaje citado a continuación:

> El pueblo de los etruscos formó una clara antítesis con los itálicos latinos y con los sabélicos [...] Ya la constitución física distinguía a las dos naciones [...] Lo que nosotros sabemos de los usos y costumbres de esta nación nos prueba también una diferencia profunda y originaria con las estirpes greco-itálicas (p. 130).

Luego afirma que la lengua es "el más importante documento de la nacionalidad". Aquí sólo cabe señalar que, a partir de la obra de Pallottino, de mediados del siglo XX[1], la corriente se ha invertido y que, a pesar de que se reconoce que el etrusco no es un idioma indoeuropeo, hay una continuidad cultural que fue conformando la cultura etrusca en Italia a partir del neolítico. Se piensa que la expansión

[1] Véase, sobre todo, Pallotino 1968, 1ª. ed. 1942; hay numerosas ediciones posteriores y una traducción al español, publicada en Buenos Aires en 1965.

etrusca por el sur hasta Campania y por el norte hasta el valle del Po fue un factor crucial en el desarrollo cultural de toda la península. Este contraste étnico es, sin embargo, matizado por el propio Mommsen:

> A pesar de que los romanos tenían vivo el sentimiento de que los etruscos eran extranjeros, y los latinos, compatriotas, parece que ellos temieron mucho menos a los pueblos de la ribera derecha del Tíber que a sus afines de estirpe, como los gabinos y los albanos (p. 135).

De aquí se concluye que la estirpe no se concibe como factor determinante en la visión mommseniana de la historia.

Más adelante, al principio de la narración de las guerras púnicas, es interesante lo que dice Mommsen al caracterizar a ambos pueblos:

> Comparemos el poder de Cartagena con el de Roma. Ambas eran ciudades agrícolas y comerciales y sólo eso; el lugar totalmente subordinado y práctico del arte y la ciencia era esencialmente el mismo en ambas, sólo que, a este respecto, Cartago estaba más desarrollada que Roma, pues en Cartago pesaba más la economía monetaria que la agricultura, mientras que en Roma la relación era la opuesta. Mientras que los terratenientes cartagineses eran, sobre todo, latifundistas dueños de esclavos, en Roma, la gran masa de los ciudadanos todavía cultivaba ella misma la tierra. La mayoría de la población en Roma era propietaria y, por lo tanto, conservadora; en Cartago, no tenía propiedad y era susceptible al oro de los ricos, así como a los llamados de reforma de los demócratas (II, pp. 25-26).

Esta comparación traslada al plano económico lo que Polibio había planteado en términos constitucionales. Mientras que para el griego las constituciones de ambas *polis* eran mixtas, en Cartago ya dominaba el elemento popular, mientras que en Roma el control lo tenía todavía la aristocracia. Mommsen, en cambio, postula un desarrollo

similar al de la Europa de su tiempo, donde la industrialización llevaba a la proletarización y favorecía la revolución.

Se puede concluir con una cita final, en la que Mommsen define su posición sobre la historia:

> La historia es una ciencia adoctrinadora exclusivamente en el sentido de que la observación de las culturas antiguas nos revela las condiciones orgánicas de toda civilización, las fuerzas fundamentales, que son en todas partes las mismas, y la combinación y entrelazamiento de estas fuerzas, que difieren en todas partes, con lo cual nos estimula y nos anima, no para imitar servilmente el pasado, sino para inspirarnos en él, en nuestra propia obra creadora (Mommsen 1945, pp. IX y 23).

Parece que, con esta declaración, Mommsen quiere explicar la índole de las observaciones recién analizadas, pues en ellas expresa cómo se inspira en los romanos para contribuir a la unificación alemana, que se alcanzó entre la publicación del tercero y el quinto volumen de su *Historia de Roma*. Estas palabras vienen a confirmar que esta inspiración no fue imitación servil, sino que Mommsen creyó encontrar en la historia de Roma las fuerzas fundamentales que dieron como resultado la unificación de Italia, pero combinadas y entrelazadas de otra manera.

Fácil sería ahora señalar el anacronismo y el antihistoricismo a los que esa manera de ver el pasado llevó a Mommsen. Mejor será notar cómo la pasión dominante de su vida le sirvió para definir toda una serie de problemas que, al tener origen en la situación de su tiempo, le permitió adoptar un apasionado punto de vista sobre la historia. Éste se convirtió así en un poderoso medio hermenéutico y le abrió paso al público más amplio que puede esperar cualquier historiador.

Por eso, la *Historia de Roma* no es sólo una meritoria obra de literatura, cualidad fácil de perderse en manos de un traductor ordinario, sino también un gran ejemplo de cómo los historiadores podemos y debemos proyectar el espíritu de nuestro tiempo hacia el conjunto de la historia para encontrar su sentido e interpretarla.

Fuentes

Mommsen, Theodor. 1945. *El mundo de los Césares.* Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. (Reimpreso: se trata del quinto volumen de la *Historia de Roma.*

—. 1986. *Historia de Roma.* Trad. A. García Moreno. México: Helios, 8 vols.

—. 2001. *Römische Gechichte.* 6ª ed. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 8 vols. www.gutenberg.aol.de/mommsen/roemisch/roemisch.htm

Estudios

Christ, Karl. 1979. *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

—. 2001. Theodor Mommsen und die "Römische Geschichte". En: Theodor Mommsen. *Römische Gechichte.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag. Vol. 8, pp. 7-66.

Martínez Lacy, Ricardo. 2004. *Historiadores e historiografía de la antigüedad clásica. Dos aproximaciones.* México: Fondo de Cultura Económica.

Pallottino, Massimo. 1968 [1942]. *Etruscologia.* Milano: Editore Ulrico Hoepli. [Ed. española: *Etruscología.* Trad. Jorge Fernández Chiti. Buenos Aires: Eudeba 1965].

Rebenich, Stefan. 2002. *Theodor Mommsen. Eine Biographie.* München: C.H. Beck.

Thomson, David. 1966. *Europe since Napoleon.* Harmondsworth: Penguin Books.

JACOB BURCKHARDT Y LA HISTORIA CULTURAL

Guillermo Palacios

Introducción

Burckhardt abre la 'Introducción' a su curso 'Los griegos y la civilización griega', dictado en el invierno de 1872, con las siguientes palabras:

> El tema de este conjunto de conferencias es la historia cultural griega. Se debe advertir desde el inicio que el curso es y debe ser siempre un trabajo tentativo y que el conferencista es y será siempre un aprendiz y un estudiante más; y también debe advertirse que no es un especialista en la época clásica y ruega que se le perdone cualquier lapsus filológico en que pueda incurrir.[1]

Quiero iniciar esta contribución parafraseando a Burckhardt, sobre todo en la segunda parte de la frase citada: Se debe advertir que este texto es, y siempre será un trabajo tentativo, y que el autor de este artículo es y será siempre un aprendiz y un estudiante más. También debe advertirse que no es ningún especialista en Burckhardt, por lo cual ruega se le perdone cualquier lapsus historiográfico en el que pueda incurrir. Por último, quisiera adelantar la naturaleza del trabajo: Más que resultado de una investigación original, es un intento de

[1] Burckhardt 1998, p.3. Ésta es la edición en inglés publicada para celebrar el centenario de la muerte del historiador suizo. Todas las traducciones al español de las citas que aparecen en este artículo son mías.

síntesis de los principales argumentos que aparecen en la literatura más reciente sobre Burckhardt, su obra y el impacto que ésta ha tenido, en especial los argumentos publicados a partir de 1997, el centenario de su muerte.

Escribir en este volumen de artículos sobre las percepciones historiográficas de los historiadores de habla alemana del siglo XIX sobre un suizo, y precisamente sobre Burckhardt, puede tener varios significados, dos de los cuales me parece que vale la pena subrayar. El primero, es obvio, nos dice que hay una cierta contraposición natural entre la perspectiva alemana, que domina el volumen y el propio imaginario teórico de los historiadores, y la suiza. Sin ir más lejos, y arriesgando un Perogrullo, unos son alemanes y el otro es suizo, por más que, como sabemos, la vida académica de Burckhardt haya transcurrido en estrecha relación con los fundadores de la moderna historiografía teutona, en especial con Ranke y Droysen. Pero las diferencias, como espero que quede claro a lo largo del texto, van más allá de situaciones nacionales, por más que el nacionalismo haya sido precisamente una de las variables centrales para entender la relación a la que me refiero, y en especial la naturaleza conflictiva de esa relación.

El segundo significado de escribir sobre Burckhardt busca también permitir la comparación entre dos concepciones contrastadas, si no antagónicas, de lo que debe ser el estudio de la historia: la de los grandes historicistas de las universidades prusianas, por un lado y, por el otro, la de un *dilettante*, contestatario, francotirador instalado en los tejados de la bucólica, pero no provinciana, Basilea decimonónica; un historiador a la vez conservador y precursor de perspectivas claramente posmodernas, por su feroz crítica a la modernidad de su época. Burckhardt llamó y sigue llamando la atención de propios y extraños por diversas razones, temas que trataré de cubrir en este texto y que pueden ser resumidos en los siguientes puntos:

1. En términos historiográficos, por el desarrollo de una nueva perspectiva analítica, que nació y se desarrolló con el nombre de 'historia cultural', cuyas bases se encuentran desarrolladas en *La cultura*

del Renacimiento en Italia.[2] La emergencia de la 'historia cultural', provocó de manera automática e inmediata la división del estudio de la historia entre la tendencia hasta ese momento dominante, la de la historia política, y la nueva vertiente cultural.

Subordinado a esto, tenemos la lucha de Burckhardt contra el historicismo positivista de sus maestros Ranke y Droysen, de la que se deriva su poco aprecio metodológico por los 'hechos' y los 'acontecimientos, a los que contrapuso el estudio de las actitudes y las expectativas, y su menosprecio por la 'verdad', considerada por sus mayores como el basamento objetivo del historiador, a la que sustituyó por el valor de las 'creencias', independientemente de su contenido de verdad o falsedad:

> Moreover what people believe and how they behave are far more important that whether their beliefs are true of useful: it is not the event which matters, but the perception of that event as a 'fact', which is neither true nor false, but simply believed (Murray 1998, pp. XVI-XVII).

La falta de importancia que Burckhardt atribuía a la noción de 'verdad' en la historia fue una de las razones que lo vincularon, durante una época, al joven Nietzsche.[3]

2. Un segundo motivo de 'notabilidad' de nuestro autor reside en su visión del mundo y los contrastes que esa visión significó con las percepciones de sus contemporáneos, en especial de sus colegas

[2] "It is this work which marks the definitive establishment of a new form of history, which has come to be known in German as *Kulturgeschichte*, 'cultural history'. Each theme is seen from an entirely new point of view, which is on the one hand descriptive and concerned with details, and on the other corresponds to an underlying view of the basic elements which through their interrelation make up the idea of a culture" (Murray 1998).

[3] "[...] Burckhardt must have approved of Nietzsche's dismissal of objectivity and historical neutrality as historical ideals. And behind this lay a common rejection of the importance of facts and events in history" (Murray 1998, p. xxx).

historiadores. Me refiero a su supuesta distancia de la vida política de su época, una tesis que tiene muchos sostenedores (y muchos detractores), y la influencia que esa supuesta aversión a la actividad política pudo haber tenido en el nacimiento de la historia cultural burckhardtiana[4] e, íntimamente vinculado con esto, el papel de la ciudad de Basilea, de sus tradiciones culturales y políticas, en la forja tanto de la personalidad como de la visión del mundo y de la obra de Burckhardt (Schorske 1998).

3. Sigue un elemento central en la 'polémica' de Burckhardt: su crítica de los derroteros de la modernidad, su aversión al Estado y a la centralización del poder político, y su pesimismo sobre el futuro de la cultura europea. En el centro de este punto, la percepción burckhardtiana de la 'Revolución', de su significado y de su importancia en la construcción de la historiografía moderna:

> Burckhardt's view about the impact and the consequences of the French Revolution was most pessimistic: the Revolution has created a permanent crisis in the modern world. The idea of equality in law and economics and the extension of state power undermined all the previously existing forms of life, thus awakening a spirit of greed and criticism (Gilbert 1990, p. 6).

Son temas que pertenecen a la vida intelectual de un mismo individuo; por cierto, un individuo dotado de un pensamiento complejo y altamente original. Por lo tanto, en la exposición se irán entrelazando esos temas, repitiendo, yendo y viniendo, reiterándose y en ocasiones contradiciéndose, porque así es la vida, reiterada y contra-

[4] Sobre este punto, dice Hinde: "The peculiarities of Burckhardt's approach to history and of Basel's cultural and political traditions notwithstanding, it is important to repeat that Burckhardt was not an isolated, provincial scholar with little interest in the outside world. On the contrary, his very cosmopolitanism, in sharp contrast to the narrowly nationalistic and ultimately parochial thought of many contemporary German historians, stemmed in no small part from the richness and diversity of the unique cultural and intellectual heritage of Basel" (Hinde 2000, pp. 6-7).

dictoria, por lo cual solicito, por segunda vez, la venia del lector. Advierto sobre los casos más notables en los que la repetición parecerá un instrumento didáctico: Ranke y el historicismo alemán, Basilea, la modernidad y su crisis, la revolución y la historia, las actitudes políticas de Burckhardt, los 'hechos' *versus* las 'interpretaciones' y otros menos recurrentes.

Muchos tópicos no podrán ser desarrollados, como la discusión del papel contextual de la cultura para la comprensión de una determinada época y, más allá, la naturaleza propiamente metodológica de la historia cultural propuesta por Burckhardt; en lo biográfico, su pesimismo y reaccionarismo, su aparente incapacidad de vivir el mundo que le tocó. Espero no confundir demasiado al lector, como también espero no irme completamente con la finta de Burckhardt en sus críticas a la historiografía alemana, en especial a la de los personajes estudiados en este volumen.

Basilea, Berlín y Ranke

Burckhardt nació en Basilea en 1818, en el seno de una familia burguesa muy respetada, que se había destacado, desde el siglo XVI, por la producción de clérigos y pastores. Once de sus ancestros habían sido *Bürgermeister* de la ciudad y muchos otros fueron ricos mercaderes y estudiosos famosos de la universidad, la más antigua de Suiza. Hijo de un prominente ministro protestante, Burckhardt se inclinó desde temprano por la teología, que estudió en la universidad local entre 1837 y 1839. Pero su encuentro con estudiosos poco ortodoxos, en especial con el teólogo Wilhelm de Wette, le hicieron abandonar el campo, convencido, entre otras cosas, de su falta de vocación que se manifestaba en su rechazo a la divinidad de Cristo. La idea de que la vida de Cristo no era más que un mito había sido desarrollada por De Wette, y había sido una de las razones de su despido de la Universidad de Berlín (Howard 1999, pp. 46-48).

Su rápida contratación en Basilea era prueba no sólo de la rivalidad que existía entre las dos universidades, sino también de la

enorme flexibilidad académica del *alma mater* de Burckhardt. El 'desencantamiento' de Burckhardt, más que una anécdota personal, ha sido interpretado por algunos estudiosos de su obra como un elemento más de un agudo proceso de laicización del pensamiento europeo, un proceso que incluye la liberación del estudio de la historia del dominio que sobre él había ejercido, hasta pocos años atrás, la teología. Al contrario de muchos de los historiadores contemporáneos, como Ranke, quien, a pesar de su constante profesión de secularidad, siempre estuvo convencido del papel de Dios en la historia, Burckhardt, al transitar de la teología al estudio del pasado, se convertía así en una figura paradigmática del siglo que Nietzsche calificaría como el siglo de la muerte de Dios (Gilbert 1990, p. 93).

Decidido a convertirse en un 'hereje honesto' –un autocalificativo siempre repetido– antes que en un teólogo mentiroso (Howard 1999, p. 5), Burckhardt dejó en 1839 su conservadora y tranquila ciudad natal para instalarse en el bullicio de Berlín y estudiar historia bajo la dirección de Ranke, Droysen y Boeckh, esto es, los pilares fundadores de la entonces dominante Escuela Histórica Alemana, los padres del historicismo positivista. También estrechó relaciones con Franz Kugler, quien fundaba por esos años una nueva perspectiva para la historia del arte y, en una estancia de trabajo en Bonn, se hizo amigo íntimo de Gottfried Kinkel, teólogo radical, poeta y activista político, con quien mantuvo una amistad de toda la vida, no obstante un creciente distanciamiento en materia de opiniones y posturas políticas (Murray 1998, p. xii; Gilbert 1990, pp. 64-65).

Los años de Burckhardt en Berlín estuvieron marcados no sólo por las poderosas influencias de sus maestros, en especial de Ranke, sino también por su circulación en ambientes culturales y salones pautados por el liberalismo moderado, lo que no impidió que manifestara, una y otra vez, su rechazo de las posiciones más radicales del liberalismo popular. Pero la influencia de su formación familiar y de las tradiciones de su ciudad natal terminaron por imponerse a esos breves coqueteos con posiciones 'de izquierda' y, en 1841, en una carta a su hermana, declaró que finalmente había tenido "el valor de ser un conservador y de no renegar de su postura" en un mun-

do en el que, cito de nuevo, "no hay nada más fácil que ser liberal" (Sigurdson 2004, p. 22). Ésta es una declaración que, por otro lado, caracteriza perfectamente la personalidad de Burckhardt y su compromiso inalterable con sus convicciones, sin preocuparse por la moda del día ni por la opinión que merecerían sus posturas de parte de sus contemporáneos. Ser conservador en un momento en el que lo correcto era ser liberal iba a la par con las posiciones historiográficas de Burckhardt: hacer historia cultural en medio de un remolino de acontecimientos políticos; señalar en pleno siglo XIX, el siglo supuestamente consagrado al individualismo burgués, moderno y liberal, la decadencia del individuo y el imperio de fuerzas que le quitaban a la individualidad parida por el Renacimiento toda la libertad, subyacente a un discurso igualitario, entre otras.[5]

Las relaciones con Ranke han sido uno de los temas más discutidos de la etapa berlinesa de Burckhardt. No hay duda de la veneración que el joven tuvo por su maestro, ni de la adopción de muchos de sus preceptos teóricos y metodológicos en sus primeras obras; también se observa un alineamiento casi natural con las posturas políticas tempranas de Ranke, próximas a ese liberalismo conservador (un calificativo que le será atribuido a Burckhardt por críticos de nuestros días) que tan bien calaba con la educación del joven suizo.[6]

Tampoco parece haber duda de la alta estima en la que Ranke tenía a su discípulo, pues en 1852 hizo lo posible y lo imposible para que Burckhardt, con 34 años, aceptara una recién fundada cátedra de Historia en la Universidad de Munich, de gran importancia para Ranke por su estrecha amistad con el rey de Baviera, protector de la Universidad (Gilbert 1990, pp. 94-95). En su madurez, sin embargo, como veremos más adelante, Burckhardt se alejó en lo historiográfico de las posiciones 'cientificistas' de Ranke y de sus discípulos más

[5] Como veremos más adelante, no hay que olvidar que la noción de 'modernidad' en Burckhardt está íntimamente ligada a la individualidad que él cree descubrir en el Renacimiento italiano.

[6] Según ya fue advertido, no hay estudio sobre Burckhardt que no haga referencia a su relación con Ranke. Véase Meinecke 1954 (tal vez el más explícito y moderno).

próximos, los *viri eruditissimi*, mientras que en lo político criticó y se alejó de su creciente nacionalismo germánico (Murray 1998, pp. XVIII; Gilbert 1990, pp.72-73).

No obstante, ya desde sus años en Berlín, Burckhardt criticaba la solemnidad de Ranke, su obsesión por la jerarquía y la autoridad, su alma de funcionario público. Al mismo tiempo, mantenía un escepticismo crítico respecto a la veneración que los integrantes de la Escuela Histórica Alemana, la mayor parte de ellos nacional-liberales, sentían por el Estado, una entidad que aparecía como el más acabado instrumento de la civilización, el espíritu en su expresión más excelsa. Para ellos, la evolución política de la humanidad culminaba en el Estado-nación.

Ranke solía iniciar sus clases sobre historia de Alemania proclamando que las naciones eran 'pensamientos de Dios', mientras que algunos de sus colegas, como Droysen, analizaban el pasado como un largo, necesario e inexorable antecedente de la fundación del Estado alemán bajo la égida de Prusia (Sigurdson 2004, p. 23); nada más distante de lo que un ambiente socio-cultural como Basilea, un 'pequeño Estado', podía haber formado en la mentalidad de Burckhardt. Más tarde, conforme la percepción historiográfica de nuestro autor adquiría cada vez más madurez, el Estado rankeano fue combatido por la 'Cultura' burkhartdiana en una lucha por la supervivencia, precisamente, de la cultura. Este embate con Ranke y con la teleología positivista del progreso, esta aversión al Estado y a su conversión en el *non plus ultra* de la civilización, llevarían a Burckhardt a discutir todo el fondo de la teoría que fundamentaba a la Escuela Histórica Alemana, a negar enfáticamente la existencia de leyes en la historia y a rechazar la noción de que la historia tenía un 'sentido'.

En 1844, Burckhardt retornó a Basilea, creyéndose a salvo de las turbulencias políticas que asolaban el resto de Europa, y se tornó editor del principal periódico conservador de la ciudad, el *Basler Zeitung*. Cuando se abrió una vacante en la universidad, se convirtió en profesor de Historia de la Pintura. Su involucramiento con el periódico fue determinante para alimentar su creciente aversión a la militancia política, pues, además de resultar claramente inepto como

panfletista, Burckhardt se mostró incapaz de responder a las exigencias de la confrontación entre religión y política, típica de Basilea, y a sus perversas y viciadas implicaciones (Murray 1998, pp. XII-XIII). De esa experiencia, exacerbada por la demanda de los radicales locales de cerrar la universidad por 'elitista', y sustituirla por una escuela técnica, parece haber derivado, además de un rechazo definitivo de posturas socialistas, comunistas y nacionalistas, su decisión de nunca más involucrarse en política, y de dedicar todos sus esfuerzos a la investigación y a la enseñanza. Muchos de sus críticos han visto en esta decisión una 'huida de la realidad', un 'escaparse de su propio presente', 'darle la espalda a su siglo'.

No hay duda de que su viaje a Italia en 1846 parece responder a este tipo de actitudes, pues el propio Burckhardt lo califica como una 'huida'. Y si su paso de la teología a la historia entre 1838 y 1839 puede ser considerado una transición que ilustra un proceso más amplio que acontece en el conjunto de la sociedad europea, en especial en el área del conocimiento, su alejamiento de los acontecimientos de su época ha sido visto por algunos autores como ejemplo del desistimiento de los intelectuales europeos por involucrarse en las cuestiones de su momento, y de su incapacidad, o falta de voluntad, para frenar las fuerzas que en un futuro producirán la catástrofe totalitaria europea (White 1975, p. 236). Otros, por el contrario, incluido el inicialmente crítico Meinecke, reconocieron, pasados los horrores de la Segunda Guerra Mundial, que nadie como Burckhardt había entendido, a fines del siglo XIX, el catastrófico futuro hacia el que se dirigía Europa, y Alemania en especial (Howard 2000, pp. 164-165).

En efecto, la relación de Burckhardt con la política en esos años turbulentos parece haber sido más compleja de lo que semeja a simple vista, y muy clara su perspectiva del camino que diseñaba el surgimiento del nacionalismo alemán. En una carta escrita en Roma en mayo de 1846, a los 28 años, nuestro autor declara:

> Después de todo, yo no puedo cambiar las cosas, y antes de que la barbarie universal haga explosión (y por el momento no veo nada más en el futuro) quiero deleitarme con ojos llenos de

cultura aristocrática, de manera que, cuando la revolución social se agote, aunque sea por un momento, sea yo capaz de tomar parte activa en la inevitable restauración [...]. Quiero ayudar a salvar cosas, tanto como mi humilde posición me lo permita [...]. Una nueva existencia seguirá a la tormenta, formada sobre antiguas y nuevas bases [...]. Nuestro destino es ayudar a reconstruir cuando la crisis haya pasado.[7]

En ese mismo año (1846), Burckhardt estaba de regreso en Berlín, invitado por una de sus amistades en la capital prusiana, Franz Kugler, para revisar y corregir su *Manual de historia de la pintura*. A fines de 1847 volvió a Roma para una estancia de seis meses, el periodo más prolongado que pasó en la futura capital de Italia. Durante las jornadas revolucionarias de 1848, Burckhardt reforzó su desconfianza en los movimientos de unificación nacional y de centralización política, tan contrarios a las tradiciones de su nativa Basilea, una ciudad independiente, autogobernada y orgullosa de su pasado y de su progreso. En la primavera de 1848, Burckhardt estaba de regreso en su ciudad natal, donde retomó su puesto en la universidad, sólo para renunciar en 1852 y viajar nuevamente a Italia, donde –en 1854– publicó una de sus obras más celebres y más leídas durante su vida, *Cicerone*, una guía para visitantes de Roma interesados en sus tesoros artísticos. En 1855, aceptó una cátedra de profesor de Historia del Arte en la recién fundada Universidad Politécnica de Zürich, en la que permaneció hasta 1858, cuando las autoridades de Basilea consiguieron que volviera con el argumento de que la ciudad y su cultura necesitaban urgentemente de sus servicios. Allí, a los 40 años, asumió la Cátedra de Historia, de la cual fue titular hasta 1885; en 1874 fue nombrado Catedrático de Historia del Arte, cargo que ocupó hasta su retiro, en 1893 (Murray 1998, pp. XII-XIII).

Burckhardt, como sus contemporáneos, fue testigo del crecimiento de los Estados nacionales y de su corolario, la aparición del

[7] Carta a Hermann Schauenburg, el 5 de mayo de 1846, en Sigurdson 2004, pp. 30-31.

nacionalismo en Europa, y acompañó con particular disgusto la emergencia y ascenso a una posición política y militar preeminente en el concierto europeo del Estado prusiano (comandado por Bismarck) y sus guerras de unificación del espacio alemán. El impacto de esos acontecimientos se trasladó inmediatamente a la historiografía germana. Sus antiguos maestros, tanto Ranke como Droysen, embarcaron alegremente en la glorificación del Estado y del nacionalismo alemán. Para ellos, como para Mommsen, la conversión de Prusia en potencia europea como resultado de la Guerra Austro-prusiana (1866) confirmaba que el poder era el elemento central en la definición de la historia, y que la historia era, centralmente, historia política. Burckhardt, por el contrario, combatió esas nociones y advirtió sobre los peligros inherentes a visiones políticas cada vez más centradas en experiencias nacionales, que significaban y hacían prever conflictos potenciales de gran envergadura. Los años siguientes parecieron confirmar los temores de Burckhardt. La Guerra Franco-prusiana (1870-1871), el peldaño decisivo en la consolidación de Prusia como el árbitro de Alemania y de la fundación del Reich, significó para el historiador suizo la evidencia de la ruina que amenazaba a la cultura europea (Gilbert 1990, pp. 72-73).

En el terreno de la reflexión y práctica de la historia, esa ruina era el abandono de la perspectiva universalista que había prevalecido hasta ese momento –y las primeras obras maestras del propio Ranke, la *Historia de los Papas* y la *Historia de Alemania en la época de la Reforma* estaban ahí para probarlo (véase Ranke 1928 y 1981)– y su regresión a estrechas miradas nacionalistas, excluyentes, agresivas, naturalmente discriminatorias del otro. A diferencia de sus colegas historiadores alemanes, que asumieron con plena conciencia el poder que emergía de la nueva situación política, Burckhardt, atrincherado en Basilea, fue descubriendo cada vez más los estrechos vínculos que unían el poder político, el Estado y el mal. Como ya se dijo, ese 'atrincheramiento' en Basilea ha sido visto, tanto por sus contemporáneos como por observadores posteriores, como el vínculo entre un supuesto 'provincialismo' que caracterizaría a la ciudad con el 'provincialismo' que ellos veían en las opiniones políticas

–o, mejor dicho, apolíticas– de Burckhardt. Meinecke (quien, en su vejez, colocó a nuestro autor al lado de Ranke como las dos cumbres de la historiografía de habla alemana del siglo XIX) fue uno de sus primeros y más consistentes detractores. El motivo era la ya mencionada *leyenda negra* formada en torno a Burckhardt y a su supuesta indiferencia hacia los grandes acontecimientos históricos contemporáneos que habían fraguado el imperio alemán (Hinde 2000, pp. 4-5). ¿Cuál era la fuente de esta crítica? En resumen, una perspectiva muy pesimista de la modernidad y un criticismo cultural exacerbado.

Burckhardt había mostrado, en su magistral *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), que el hombre italiano (o romano) renacentista había sido el primer hombre verdaderamente moderno, y esa 'modernidad' venía del nacimiento de la conciencia de 'individualidad', de lo 'individual', del 'individuo'. Sin embargo, en la perspectiva de nuestro autor, esa modernidad había entrado en crisis y degenerado en un mar de indiferenciación, cuyos vaivenes eran controlados por el Estado. La modernización que acompañaba la expansión industrial y la urbanización en Europa era un arremedo de lo que la modernidad renacentista había prometido, una excrescencia. El individuo estaba a punto de perder su libertad bajo la férula del Estado, de los sindicatos, las grandes empresas, los reglamentos y la burocracia, en fin, de la expansión y rápida mutación del capitalismo.[8]

Parece haber un consenso de la importancia de Basilea, de la experiencia de ser ciudadano de Basilea, para entender la obra y la vida intelectual de Burckhardt y, en especial, su concepción de la modernidad. Basilea había proporcionado a sus habitantes la seguridad de un estado pequeño, era una ciudad autónoma y conservadora, pero, al mismo tiempo, dotada de una abundante y diversificada herencia cultural. Se trataba de uno de los más antiguos centros europeos de vida intelectual, siempre abierto a recibir influencias de otras latitudes, lo que se facilitaba por su ubicación en el cruce de Francia,

[8] Véase, en especial, la segunda parte de *The Civilization of Renaissance in Italy*, llamada, precisamente, "The Development of the Individual", Burckhardt 1944, pp. 70-88.

Alemania y el resto de Suiza. Los mercaderes de Basilea habían sido, desde sus orígenes, activos comerciantes en las rutas intereuropeas y la ciudad siempre fue un polo de atracción para artistas, filósofos y pensadores de los países y regiones circunvecinas.[9] El centro cultural era la universidad, fundada en 1460, por la que habían transitado personajes tan fundamentales de la época como Erasmo, quien se estableció en la ciudad y publicó allí su traducción del Nuevo Testamento del original griego al latín, y, brevemente, Calvino. En 1501, Basilea se había incorporado a la Confederación Suiza, pero sus relaciones con los otros integrantes fueron siempre de gran ambigüedad, marcadas, sobre todo, por una feroz defensa de su autodeterminación e independencia. Centralización y unificación fueron siempre palabras inexistentes en el vocabulario basileano. Como era natural, dado este cuadro, Basilea se convirtió durante la primera mitad del siglo XIX en un bastión contra la expansión de los idearios progresistas y democráticos derivados de la Revolución francesa. Pero, a pesar de su férrea defensa de los principios del Antiguo Régimen, Basilea vivió su propia 'revolución' en 1830, cuando las presiones de los distritos rurales obligaron al gobierno de la Confederación a dividir el espacio de la jurisdicción de la ciudad en dos cantones separados, uno rural y otro urbano. No obstante el juicio negativo que mereció entre las elites de la ciudad, la intervención de la Confederación -acusada de liberal y, al mismo tiempo, de centralizadora- ayudó a consolidar un clima de aislada tranquilidad en el cantón urbano. Nada de eso impidió, sin embargo, que Basilea fuera durante todo el siglo XIX la más rica y próspera ciudad suiza de habla alemana. Tampoco impidió que la universidad siguiera abierta a corrientes innovadoras en términos de ciencias y artes, en agudo, pero equilibrado, contraste con el conservadurismo político que privaba entre las elites locales. Durante la segunda mitad del siglo,

[9] Véanse, por ejemplo, Gossman 2000 y Schorske 1998 (cap. 4. "History as Vocation in Burckhardt's Basel", pp. 56ss). Como ya se advirtió, no hay prácticamente ningún trabajo sobre Burckhardt que no insista en las relaciones entre las características culturales de Basilea, y la obra y el pensamiento de nuestro historiador.

la universidad tuvo entre sus profesores, además de a Burckhardt, a figuras tan diversas y fundamentales como el jurista y filólogo Johann Jacob Bachofen, nativo de la ciudad y miembro, como nuestro historiador, de una prominente y antigua familia local, quien dio nuevas direcciones al estudio del parentesco estableciendo la anterioridad de la línea matrilineal sobre la patrilineal; el teólogo e historiador de la Iglesia Franz Overbeck y, naturalmente, Friedrich Nietzsche (Howard 1999, p. 123).

Si Basilea parece indispensable para entender los contornos de la crítica cultural y de la peculiar aproximación de Burckhardt al estudio de la historia, otros elementos parecen igualmente importantes para penetrar en la complejidad de su pensamiento. Y tal vez el más notable, a pesar de lo que puedan decir sus críticos, es su peculiar relación con los acontecimientos políticos de su época, en especial con dos cuestiones centrales, que para Burckhardt eran caras de la misma moneda: la revolución, por un lado, y el nacionalismo, reaccionario o revolucionario, por el otro. Ambos convergían para esbozar los contornos de la crisis de la modernidad.

Burckhardt escribió en vida dos obras fundamentales, que lo encumbraron como uno de los más importantes historiadores de su tiempo, y como el fundador de la historia cultural: *La era de Constantino*, en 1852, y *La cultura del Renacimiento en Italia*, publicada en 1860. Después de eso, en agudo contraste con Ranke y sus *viri eruditissimi* discípulos, nuestro autor dejó de escribir y publicar libros, y se dedicó intensamente a la enseñanza en Basilea. Varios de sus cursos fueron publicados póstumamente y han permanecido como monumentos de la reflexión historiográfica mundial, de los cuales hay que resaltar tres: "La era de la Revolución", "Introducción al estudio de la Historia" y "Los griegos y la civilización griega".

El primero de ellos, "La era de la Revolución", un curso dado intermitentemente entre 1865 y 1885, estaba centrado en dos premisas principales: primero, en que la Revolución había quebrado el *continuum* espiritual de la historia europea con el ascenso de la sociedad de masas y, segundo, que los nuevos tiempos se caracterizaban por la institucionalización del cambio, por la rapidez de las

transformaciones comandadas por megafactores como el Estado y la industrialización, lo que significaba una época de profunda y permanente discontinuidad y crisis.

Sin embargo, a pesar de la ruptura de ese *continuum*, Burckhardt insistió siempre en la unidad cultural de la civilización occidental, en las constancias del pasado que alimentaban la vida y la cultura del presente. La conciencia de ese *continuum* civilizatorio es lo que separaba, en su opinión, al bárbaro del civilizado:

> Nunca nos veremos libres de la Antigüedad en la medida en que evitemos volver a la barbarie. Los bárbaros y los modernos norteamericanos cultos viven sin conciencia de la historia [...] son bárbaros porque no tienen historia y viceversa (Burckhardt 1998, p. 364).

Burckhardt y la Revolución francesa

Burckhardt analizó la Revolución francesa desde dos perspectivas: por un lado, como el resultado de acontecimientos que se habían venido acumulando y entrelazando desde el siglo XVIII –una perspectiva que aún sobrevive, reforzada por las recientes corrientes culturalistas, como vertiente explicativa del estallido de 1789. Esto es, la Revolución nació del Antiguo Régimen, pues fue éste quien proporcionó las condiciones para su existencia: centralización del poder, crecimiento y profesionalización del Estado, cambios abruptos en el universo simbólico que apuntalaba a la monarquía, etc. La segunda perspectiva, dotada de una visión de largo plazo, veía a la Revolución como un rompimiento radical con lo que había sido la historia anterior. Pero no sólo la Revolución había partido en dos la historia, sino que había construido gigantescos interrogantes sobre todo un conjunto de creencias y supuestos que se habían dado siempre por sentados, por verdades inmanentes.

Hay que tratar de entender el problema planteado por la Revolución, con mayúscula, a los historiadores del siglo XIX, quienes más

experimentarían 'La era de las revoluciones' y de quienes más se esperaban soluciones al enigma plateado por ellas (Murray 1998, p. XXI); no hay que olvidar que la historiografía era, en esa época, lo que la sociología y la antropología son en nuestros días. ¿Marcaron la Revolución y sus hijuelos un hito entre dos épocas? ¿Rompieron con la continuidad que había prevalecido en las perspectivas historiográficas anteriores a su análisis? ¿Cómo mirar el pasado desde la perspectiva de la Revolución? Es decir, ¿cómo mirar el pasado una vez que la Revolución había roto con él? ¿Qué continuaba siendo válido de las interpretaciones anteriores? Hasta ese momento, la historia era un devenir continuo, una narrativa que se desenrollaba como un tapete. ¿Qué significaba, entonces, la Revolución para el estudio de la historia?

Para los historiadores, en particular para los que se empeñaban en la construcción de una nueva 'ciencia histórica', la relación entre el presente posrevolucionario y las épocas anteriores a la Revolución era una cuestión de vida o muerte. Muestra de esta preocupación vital para el estudio de la historia es que tanto Ranke, como Droysen y Burckhardt dictaron con frecuencia cursos sobre el pasado reciente y, en especial, sobre ese "nuevo pasado" que se iniciaba con la Revolución francesa: Ranke disertaba sobre "La historia más reciente desde 1789 hasta 1815"; Droysen, sobre "Las guerras de liberación", y Burckhardt, como ya dije, sobre la "Historia de la era de la Revolución" (Gilbert 1990, pp. 3-10; Hinde 2000, pp. 8-15).

Para Burckhardt, la Revolución francesa había creado, simple y sencillamente, una crisis permanente en el mundo moderno. La modernidad era hija de esa crisis y era, al mismo tiempo, su sinónimo. Pero, curiosamente, la Revolución había sido uno de los momentos privilegiados para la conformación de una visión unitaria de los fenómenos históricos. Ella, decía Burckhardt en su introducción al curso "La era de las revoluciones", "ha creado una unidad interconectada que distingue a nuestra época de épocas anteriores" (Gilbert 1990, pp. 3-4; Sigurdson 2004, p. 104). Su estudio había permitido a los historiadores de la primera mitad del siglo XIX refinar diversos aspectos metodológicos del oficio historiográfico, pues los había

obligado a combinar el análisis de factores políticos, sociales, económicos, culturales y biográficos; esto es, los había llevado a realizar un estudio multicausal para obtener una pauta explicativa que diera cuenta de un fenómeno de la magnitud del estallido de 1789 y de sus consecuencias en todo el ámbito europeo. De hecho, la Revolución, además de ampliar el universo de trabajo del historiador, también complicó el espectro de nociones existentes sobre los factores que controlaban el curso de los acontecimientos históricos. Dos ganancias decisivas: la comprobación de la necesidad de estudiar la interacción de diversos ingredientes para entender el devenir histórico y el análisis de acontecimientos pertenecientes a la historia de una sola nación pero vistos en el contexto europeo.[10]

La Revolución no era sólo el nacimiento de una modernidad que alteraba para siempre la ruta que la historia había venido siguiendo desde la Antigüedad, sino que era también la puerta que abría la 'era de Napoleón', un personaje que aún hoy ejerce una atracción impresionante entre los historiadores. Goethe lo vio como una figura mayestática y espléndida; Hegel, en Jena, creyó ver al mismísimo 'espíritu universal' trotando por las calles de la ciudad. La historia de Napoleón, de su ascensión y caída, funcionó durante el siglo XIX en dos vertientes, ambas centrales para la constitución de la moderna historiografía europea. De una parte, su derrota denota el peso y la consistencia de fuerzas que se mantienen vivas más allá de la estructura institucional de la sociedad. Su cruzada paneuropea demostró el poder de semidesconocidos sentimientos de nacionalidad y de vínculos de naturaleza religiosa e intelectual que no podían ser destruidos por una presión externa, como era la extensión a toda Europa de las proclamas de la Revolución francesa en su versión imperial. Se trató de una enseñanza de primera importancia para los historiadores de la época, y que ciertamente se vio reforzada con el fracaso de la unificación alemana en 1848, vista en muchos sentidos

[10] "El mejor y más verdadero estudio de la historia patria será aquél que considere la patria en parangón y en conexión con la historia universal y con sus leyes, como parte del gran todo universal" (Introducción, Burckhardt 1943, p. 15).

como resultado de la resistencia cultural de muchas comunidades; un dato que ciertamente influyó en la percepción historiográfica de Burckhardt, tan consciente de las particularidades y de la fuerza cultural de Basilea (Gilbert 1990, p. 7).

De cierta manera, el fracaso de Napoleón para imponer desde el exterior sus propuestas, cuando las sociedades afectadas no habían desarrollado aún internamente el debate, es similar a lo que aconteció después en Iberoamérica, frente a la modernidad liberal decimonónica, aunque en sentido inverso. Esto es, en Europa veremos, paradójicamente, a partir de 1815, una restauración que desafía a la Revolución y mantiene la modernidad a raya, mientras que en las antiguas posesiones ibéricas de América hay una revolución que desafía a la monarquía y se consolida contra la restauración, pero que absorbe la modernidad a medias. En cualquier caso, el siglo XIX, por lo menos en su primera mitad, fue el siglo de la consagración del individualismo, de una segunda consagración, diría tal vez Burckhardt, una copia un poco menos brillante de los siglos del Renacimiento. La figura de Napoleón encarnó el poder y las potencialidades del individuo. Para los historiadores de la primera mitad del siglo, el corso había destruido o, mejor dicho, consolidado e institucionalizado la ruptura de las jerarquías sociales establecidas y sacudido la creencia en la autoridad de los grupos dirigentes de las sociedades del Antiguo Régimen. El poder de la individualidad, la determinación de la voluntad del actor, el accidente y el azar en la historia, todas esas discusiones tan en boga en la historiografía posterior a la caída del muro de Berlín, eran elucubraciones que llenaban ya la cabeza de los profesionales de la historia europeos de la primera mitad del XIX. Napoleón era la mejor prueba de que no existía un orden predeterminado para el curso de la historia. Con su ejemplo, la historia comenzó a alejarse de la filosofía y de las especulaciones sobre la fuerza de la naturaleza racional de la humanidad en el devenir (Gilbert 1990, pp. 8-9). Constantino y su época fueron para Burckhardt lo que Napoleón fue para los historiadores de su momento. En el autocoronado emperador se veían encarnadas, a la vez, las virtudes del individuo moderno y las señales de su decadencia y crisis. Al mismo tiempo, su irrupción probaba no sólo

la futilidad de las teleologías de la historia, sino hacía que los 'acontecimientos históricos' que había protagonizado, los 'hechos', empequeñecieran y perdieran toda importancia heurística frente a la estatura del protagonista y de su acción impredecible.

La historia cultural de Burckhardt

Cuando Burckhardt comenzó su vida como historiador, el ejercicio de la profesión estaba dominado, como ya lo advertimos, por la escuela de Ranke, una escuela que, si bien había incluido en sus más representativas obras tempranas incursiones importantes en aspectos culturales de las realidades que estudiaba, se convertía cada vez más, bajo la presión insoportable de los acontecimientos, en una historia básicamente política, orientada a la exaltación de la nación y del Estado. Al mismo tiempo, existía en la tradición historiográfica europea, y en especial en la alemana, una 'historia de la cultura' que era, más que nada, una especie de historia de la vida cotidiana, como la que se estila en nuestros días. "Cultura", en ese sentido, venía de "cultivo", de "cultivar" y de "cultivar las sociedades" para mostrar su distancia de la barbarie. Era un término que recién había aparecido en la lengua alemana al final del siglo XVIII para referirse al proceso de imponer racionalidad y orden a la vida humana. Se trataba de una historiografía preferentemente urbana, pues en los espacios de las ciudades era posible ese "cultivo" de la razón sistemática, y tenía como propósito metodológico fundamental, apuntar a las diferencias entre los diversos periodos que constituían la historia de la humanidad, resaltando los 'avances' de una época sobre otra y, al mismo tiempo, la coherencia interna de los periodos estudiados, pero sin ningún esfuerzo por relacionarlos entre sí. Esta última exigencia del método la hacía una historiografía que producía 'cuadros' más o menos estáticos de periodos definidos (Gilbert 1990, pp. 46-48; Gossman 2000, p. 256).

Es natural que Burckhardt se iniciara en el camino de la historia cultural tratando de seguir los patrones historiográficos vigentes en

sus años de aprendizaje, y el proyecto de su primer gran libro, *La época de Constantino* (1852), así lo muestra. Entre otras cosas, porque el propio autor confiesa, en su prólogo, que su intención era escribir una historia cultural, esto es, en sus palabras, "reunir en un cuadro vívido las características más significativas del mundo en ese tiempo", lo que era, de hecho, la finalidad de toda 'historia cultural' conforme se definía en esos años. Sin embargo, Burckhardt sentía que no había logrado llenar los requisitos para llamar a *Constantino* una historia cultural, pues, en su entender, faltaba información sobre muchos aspectos de la época, aunque el problema real parece haber sido, más que nada, la estrechez del concepto en el cual Burckhardt necesitaba enmarcar su estudio, un concepto que no permitía mostrar la contribución que un periodo determinado había significado para el desarrollo de la historia universal. Solamente en la segunda edición de *Constantino*, publicada 28 años después, Burckhardt se atrevió a considerarlo una historia cultural, cuando ya era él el indisputable e indisputado historiador-jefe de ese nuevo ramo de la historia (Gilbert 1990, pp. 51-52). La experiencia de escribir *Constantino* fue fundamental para el desarrollo del concepto de historia cultural que consagró la obra de Burckhardt, pues lo convenció de la imposibilidad (y de la inutilidad) de trabajar los periodos de la antigüedad como unidades separadas e independientes, una vez que el interés del historiador era observar el pasado como base de una reflexión sobre el presente. Esto hacía necesario superar el marco del 'cuadro vívido' y pasar a la conexión dinámica entre los periodos, esto es, a discutir el problema del cambio en la historia. La relación entre el pasado y el presente, y no la contemplación muda de tiempos idos, se convirtió en una de las bases de la perspectiva cultural de Burckhardt.

Otro elemento central derivado de *Constantino* fue la noción de la acción individual como motor de la historia, lo que rompía también con la 'historia cultural' entendida como historia de la vida cotidiana urbana. Constantino encarnaba una época, la expresaba en sus acciones, y representaba una transición fundamental entre un periodo y otro, el que iniciaba el dominio del cristianismo en el mundo occidental. Situaciones estáticas y desarrollos dinámicos eran incompati-

bles, y Burckhardt tuvo que salirse de los moldes de la vieja historia cultural para mostrar en *Constantino* un momento crucial de la historia de la Europa moderna. Según algunos de sus comentaristas, hizo esto para hacer un paralelismo entre la crisis del mundo antiguo ante la expansión del cristianismo y la crisis del cristianismo en su propia época secularizante y 'desencantada' (Howard 2000, pp. 149-150).

Aún en su segunda obra maestra, *La cultura del Renacimiento en Italia*, publicada en 1860, ocho años después de *Constantino*, Burckhardt siguió las directrices metodológicas de la vieja 'historia cultural'. En ese sentido, la obra es casi un ejemplo perfecto de esa noción. Es decir, lo que Burckhardt no había conseguido en *Constantino* creyó haberlo logrado en *El Renacimiento en Italia*, pues aquí tenemos de hecho una pintura de una época, geográfica y cronológicamente bien definida, dotada de una coherencia interna impecable, y además –y ésta es la gran novedad de la obra– una coherencia constituida por la interacción de varios factores que llevan todos al mismo núcleo: el descubrimiento de la individualidad, la conciencia de las potencialidades del individuo, el nacimiento del hombre moderno. Las diferencias entre *Constantino* y *El Renacimiento en Italia* saltan a la vista, y las dificultades temáticas del primero en contraste con las facilidades del segundo en términos de los preceptos de la historia cultural son también evidentes. *Constantino* era un estudio de un periodo de transición, cuyo desenlace era imprevisto para sus actores, y en el cual la dinámica y las direcciones del cambio eran centrales para su comprensión; por el contrario, *El Renacimiento* era un periodo cerrado, los cambios ya se habían dado, el mundo moderno había nacido y se podía contemplar en su propia cuna: los reinos y las ciudades-estado de la península italiana. *El Renacimiento*, así, cumplía con todos los preceptos metodológicos de la historia cultural que Burckhardt encontró en sus comienzos como historiador. La estructura no era cronológica, sino temática, y abarcaba todos los aspectos de la vida de los grupos sociales renacentistas. Pero Burckhardt no podía evitar la percepción del cambio y, en esa medida, el texto enfatizó las alteraciones que la nueva conciencia de la individualidad significó para los antiguos usos y costumbres,

en especial el debilitamiento de la autoridad de la Iglesia y el avance de la secularización (de nuevo, un tema de su cotidiano decimonónico), la aparición de nuevos hábitos de sociabilidad y de nuevas perspectivas en el mundo de las artes (*ibid.*, pp. 152-157). Por último, pero no menos importante, está la noción de la aparición de una clase intelectual y el encuentro, por primera vez en la historia, del espíritu moderno de reflexión y, con Maquiavelo, del cálculo racional en la conducción de la política, que se convierte también en una obra de arte. *La cultura del Renacimiento en Italia* fue el último libro publicado en vida de Burckhardt, pero fue también la obra que sentó las bases de lo que, a partir de entonces, será conocido como 'historia cultural', *Kulturgeschichte*. En él, los temas combinan un tratamiento detallado con una perspectiva de fondo de los elementos que, interrelacionados, constituyen una cultura, una cultura que Burckhardt define más tarde en los siguientes términos:

> cultura [...] es, para nosotros, el compendio de todo lo que se ha creado *espontáneamente* para el fomento de la vida material y como expresión de la vida espiritual y moral, es toda la sociabilidad, toda la técnica, el arte, la poesía y la ciencia. Es el mundo de lo móvil, de lo libre, de lo no necesariamente universal, de lo que no reclama para sí una vigencia coactiva (Burckhardt 1943, p. 33).

En *El Renacimiento en Italia,* Burckhardt consiguió librarse del determinismo que estaba implícito en la formulación hegeliana del sentido de la historia para el desarrollo del espíritu humano, y evitó al mismo tiempo caer en la continuidad causal del historicismo positivista de la escuela de Ranke y en su precepto de que la tarea del historiador significa certificar la verdad o falsedad de los hechos que supuestamente acontecieron en el pasado, y de escribir la historia "simplemente como sucedió".[11] Por el contrario, para Burckhardt

[11] Murray 1998, pp. XVI-XVII. Véase Ranke 1973 y el artículo de Peer Schmidt en este volumen.

estaba claro que la explicación de esos hechos no residía en sus causas, sino en sus interrelaciones. La historia no se desdoblaba ante el historiador como una sucesión de causas y efectos; no era una serie linear de acontecimientos sino, por el contrario, sistemas altamente complejos e interconectados en los que un cambio en cualquiera de sus elementos constitutivos podría repercutir en espacios insospechados. En *El Renacimiento,* Burckhardt mostró que las creencias y los comportamientos eran mucho más importantes que el contenido de verdad que pudieran o no tener. No era el 'hecho' lo importante, sino su percepción como un hecho, esto es, su 'representación', en el mejor estilo schopenhaueriano. El historiador no tenía por qué preocuparse por la verdad o la falsedad, sino por sus percepciones. No es difícil imaginar que el estilo irónico adoptado por Burckhardt, y tan identificado por críticos de su pensamiento como Hayden White con "máscaras de la verdad", siguiendo a Vico, haya sido también una forma de combatir las certezas rankeanas, sus pompas y circunstancias. Usando palabras del propio White (1975, p. 234): "Burckhardt era irónico con todo, inclusive consigo mismo. Nunca creyó realmente en su propia seriedad".

Burckhardt y sus cursos en Basilea

A partir de 1860, como ya advertí, Burckhardt se dedicó exclusivamente a enseñar en la Universidad de Basilea, atendiendo a un puñado de alumnos y público en general por igual. Esa actitud ha sido interpretada como una reacción (irónica) a la obsesión editorial de la historiografía de la época, y en especial a la de sus antiguos colegas de la Escuela Alemana, productores de decenas de volúmenes que, en la opinión de Burckhardt, pedantes, solemnes y pesados, aplastaban a los lectores y los alejaban del disfrute de los libros de historia. Él lo formuló de la siguiente manera:

> en mi experiencia, la autoría de libros eruditos es una de las actividades más enfermizas del mundo, mientras que el simple

> enseñar es la más saludable de todas (*cf.* en Murray 1998, p. XVIII).

El alejamiento de sus colegas alemanes fue ya definitivo, y lo mostró en 1872, cuando rechazó tranquilamente el ofrecimiento de la cátedra del propio Ranke en la Universidad de Berlín. Así, la construcción de lo que podríamos llamar la teoría de la historia del Burckhardt maduro se desarrolló entonces lejos de los libros, en los cursos dictados hasta su jubilación en 1893, si bien se trata de una reflexión claramente basada tanto en *Constantino* como en *El Renacimiento*. De especial importancia para nuestros propósitos es el ciclo de conferencias dictado entre 1868 y 1869 con el nombre de "Introducción al estudio de la historia", y el último de sus grandes cursos, "Los griegos y la civilización griega", presentado entre 1888 y 1892, ambos publicados póstumamente.

En "El estudio de la historia",[12] Burckhardt recupera y refina conceptos que había utilizado ampliamente en sus obras escritas y los convierte en las "tres grandes potencias", cuyas interrelaciones determinan la historia: el Estado, la religión y la cultura. Propone analizar

> el modo como estas tres potencias influyen de un modo permanente y gradual unas sobre otras y especialmente la potencia móvil (la cultura) sobre las dos potencias estables [...] (Burckhardt 1943, p. 3).

Las variaciones en la vida de las naciones se deben al peso diferenciado que esos tres factores tienen en la constitución de las sociedades sobre las que actúan. Sin embargo, el Estado y la religión se distinguen, como vimos, en la medida en que reclaman una sumisión integral del individuo, mientras que la existencia de la cultura depende precisamente de una actitud opuesta, esto es, de la libertad

[12] Traducido al inglés y al español, junto con otros materiales, como *Force and Freedom. An Interpretation of History* y *Reflexiones sobre la historia universal*, respectivamente.

individual, de las posibilidades de comunicación y tránsito. Ninguno de esos tres elementos existen aisladamente; cada uno condiciona al otro, y la naturaleza específica de una cultura dada deriva del grado de libertad o de restricción del movimiento impuesto por el Estado y/o la religión. Pero, en última instancia, ambos, Estado y religión, constituyen obstáculos al desarrollo de la cultura. No obstante, Burckhardt aclara que la selección de esas 'tres potencias' es un artificio meramente metodológico, puesto que las dos primeras no pueden ser coordinadas, esto es, no pueden actuar en armonía, y aun si así lo hicieran, la cultura sería siempre algo distinto. Sin embargo, Estado y religión pueden producir épocas en las que uno predomine por encima del otro, así como habrá ocasiones en las que la cultura aparezca como la fuerza que da unidad a un cierto conjunto temporal. A esos movimientos de un campo al otro, desplazamientos irracionales e imprevistos, los llama 'metástasis'. El mecanismo de interacción que determina la conformación de una sociedad y de una época, y el papel que desempeña la cultura, como espíritu de ese tiempo, están descritos en este pasaje, en el que Burckhardt se refiere a lo que él llama "el fenómeno que lo informa todo":

> [...] el nacimiento de un poder histórico de la más alta justificación momentánea; formas terrenales de vida de todas clases: constituciones, estamentos privilegiados, una religión profundamente entrelazada con todo lo temporal, una gran clase acomodada, usos sociales complejos, una determinada concepción jurídica; todos se desarrollan como consecuencia de ello o a su sombra, y se consideran, con el tiempo, como pilares de aquel poder, más aún, como los únicos exponentes posibles de las fuerzas morales de la época. Pero el espíritu sigue trabajando, como un topo en la oscuridad. Y aunque estas formas de vida resisten cualquier transformación, el cambio se abre paso, ya sea por medio de una revolución o por la descomposición gradual y paulatina, arrastrando consigo el hundimiento de morales y religiones, y el pretendido ocaso que es, incluso, el ocaso del mundo. Sin embargo, entre tanto, el espíritu va construyendo

algo nuevo, cuya morada exterior está condenada a correr con el tiempo la misma suerte (*ibid.*, p. 9).

Encontraremos estos temas en Nietzsche y en la idea del eterno retorno, en *Más allá del bien y del mal*, en *El ocaso de los ídolos*. La historia avanza en círculos, en espirales, ecos también de una 'espiritualidad' que tiene que ser leída como una reacción desesperada ante el materialismo aplastante de la época. El 'espíritu' en Burckhardt, no hay que olvidarlo, es la cultura. Y la cultura, como la historia, es un objeto de 'contemplación' (Heller 1961, p. 74).

El último curso dictado por Burckhardt versó, entonces, sobre la vida y la civilización de los griegos. Si, en las conferencias sobre "El estudio de la historia", nuestro autor, como vimos, había definido la cultura como la corporificación parcial de todo lo que sirve para perfeccionar la vida material, manteniéndose de esa manera dentro del marco de la historia cultural como historia de la vida cotidiana, sus aulas sobre los griegos prácticamente no tocaban el tema. La razón es que su incursión en esa historia parece haber estado dirigida por preocupaciones diferentes de las que habían guiado el curso anterior, a saber, y en contraste con *El Renacimiento en Italia*, el deseo de estudiar la problemática general del desarrollo y decadencia de las culturas, de profundizar el estudio de las relaciones entre la cultura, por un lado, y la política y la religión, por el otro, y de tratar de entender lo que estaba sucediendo en su propia época, la crisis de la modernidad, la decadencia de la cultura, la primacía de la política, etc. El curso visaba evidentemente el contraste de la cultura de la época de Burckhardt con la de los griegos, y mostraba los peligros que corría ese 'poder' cuando sobrevenían periodos de expansión de las fuerzas de la religión y del Estado, peligros que él veía claramente aproximarse en su propia época. Como lo comentamos en otras partes de este texto, diversas manifestaciones de esa amenaza estaban apareciendo en la mismísima práctica de la historia. Los acontecimientos políticos del último cuarto del siglo XIX estaban otorgando a la investigación histórica un papel de gran relevancia, no sólo en términos de avances del conocimiento humanísti-

co, sino en su aprovechamiento para la construcción de marcos ideológicos para la acción política. El 'carácter' de las naciones, el 'espíritu del pueblo' habían sido, en las décadas anteriores, elementos atados a la investigación de culturas particulares, de movimientos de resistencia, de refuerzo de las 'identidades' locales. Las relaciones entre la historia cultural y la historia política estaban establecidas, aunque eran ambiguas; no había claridad sobre la precedencia de la una o la otra, y esas relaciones habían sido objeto de un debate que se arrastraba, inconcluso, en la historiografía alemana. Pero, a partir de la unificación del Reich, la preeminencia del poder político se hizo evidente y la historia política no tuvo más rival en el campo de la investigación y construcción del pasado.

Burckhardt comenzó a escribir la introducción a su curso sobre los griegos en 1872, con la victoria prusiana sobre Francia aún fresca. En esos momentos, también la historia cultural había perdido la batalla, y se puede decir que fue el mismo Bismarck quien le infligió la derrota. Ante el absoluto dominio de lo político, la historia cultural amenazaba pasar a un segundo plano y comenzar el camino de la especialización. En poco tiempo, algunos de sus practicantes formularon demandas para fundar cátedras especializadas en historia cultural con argumentos eruditos sobre su especificidad teórica y metodológica. Burckhardt utilizó la "Introducción" para ajustar cuentas con la historia política. Para empezar, la equiparó con la historia cultural y afirmó, sin dejar lugar a dudas, la mayor confiabilidad académica de ésta, mayor inclusive que la de la historia política. El argumento se basaba en el empleo de las fuentes por ambas vertientes de la investigación histórica y en un renovado ataque contra los 'hechos históricos', la 'objetividad' y la 'verdad' en la historia.

La historia política estaba condenada a la verificación de la autenticidad de los 'acontecimientos' que estudiaba; su trabajo era exhaustivo y frecuentemente no llegaba a ninguna conclusión válida. Por el contrario, la certidumbre que la historia cultural proporcionaba estaba fuera de duda, porque ella no trabajaba con 'hechos' ni con 'acontecimientos', sino con el 'espíritu' de una época y eso era lo que buscaba en las fuentes. Invenciones, exageraciones, mentiras,

todas eran anatemas para la historia política, dedicada al establecimiento de la 'verdad' en la historia. Por el contrario, las invenciones, exageraciones y mentiras eran, para la historia cultural, signos invaluables de la cultura, del 'espíritu' de una sociedad determinada, de la naturaleza de la mentalidad y del imaginario colectivo que la fundamentaba. La orientación del historiador de la cultura debía basarse en lo siguiente:

> La historia se interesa por la vida interior de la humanidad en el pasado y debe establecer lo que la gente era, lo que deseaba, pensaba, era capaz de ver y de hacer [...] Lo que se quería y lo que se asumía era tan importante como lo que realmente pasaba; lo que la gente veía era tan importante como lo que hacía (citado según Gilbert 1990, p. 90).

Según Burckhardt, la evaluación de la solidez de las fuentes de la historia cultural debe guiarse por el hallazgo de actitudes y expresiones frecuentes que

> funcionan como medios de comunicación a lo largo de un periodo dilatado. En resumen, el interés principal de un historiador cultural debe ser por lo que es típico y constante en sus fuentes (*ibid.*, pp. 89-90).

Al lado de eso, Burckhardt aprovechó la "Introducción" para poner en duda otra de las funciones que se le atribuía a la historia cultural tradicional, a saber, la de ser la narrativa del perfeccionamiento de las sociedades humanas, algo que nuestro autor veía con el mayor de los escepticismos. Crítico de la modernidad y de sus modos, de lo que consideraba degradación y aburguesamiento de la cultura, de la obsesión por la novedad, de la decadencia que significaba la literatura folletinesca y la prensa diaria, Burckhardt afirmaba que la única manera de entender el pasado era a través de la lectura de sus grandes obras, que constituían el camino para penetrar en las formas de pensar y de contemplar el mundo de nuestros antepasados,

para entender sus valores y sus aversiones, para captar lo que era superficial y lo que era verdaderamente permanente. Esto último, lo permanente, lo que sobrevivía al cambio, era el legado del pasado al presente, y de eso se debía ocupar la historia, y en particular la historia cultural (Burckhardt 1998, p. 9).

Lo que interesaba en la historia de los griegos eran sus peculiaridades, aquello que los diferenciaba del antiguo Oriente y de lo que había venido después, la historia de la mente y del espíritu, no la de los acontecimientos, ni la de los detalles empíricos, que para Burckhardt cumplían sólo el papel de soportes circunstanciales de lo que verdaderamente interesaba. Los 'hechos', ya lo vimos, no tenían en sí mismos ningún significado si no estaban al servicio de la búsqueda de otro tipo de conocimiento, el conocimiento de las mentalidades, de las concepciones del mundo, de las percepciones de la realidad. En efecto, a diferencia de la historia político-narrativa y de la incertidumbre de sus 'acontecimientos', que siempre podían ser producidos y repetidos voluntariamente, la historia cultural basaba su densidad heurística en la espontaneidad y en la falta de intencionalidad de las fuentes en las que se fundamentaba. La "irracionalidad" de esos materiales, que correspondía a la propia irracionalidad de la historia (nuevos ecos de Nietzsche, o viceversa), era la garantía de la solidez del conocimiento de la historia cultural. Por otro lado, la historia narrativa falseaba, desde sus propias premisas, la representación de la realidad, pues su argumentación consecutiva, lineal, en cadenas sucesivas, no correspondía a la compleja simultaneidad que era la vida humana (*ibid.*, pp. 6-7). Por esos mismos años, como lo ha mostrado Carlo Ginzburg, Giovanni Morelli, el falso crítico de arte 'ruso' avecindado en Roma, refinaba su teoría de la autenticidad de la obra de arte en función de los rasgos del inconsciente presentes en el cuadro. No era lo que voluntariamente había querido plasmar el pintor o el escultor lo que denotaba la autenticidad de la obra, sino aquellos espacios marginales, periféricos, en los que la razón creativa dejaba de funcionar. Parece imposible que Burckhardt, el mayor historiador del arte de su época, contemporáneo de Morelli, no haya conocido ni se haya relacionado con las propuestas del crítico ruso,

que podrían haberse insinuado en la construcción burckhardtiana de la teoría de la historia (*cf.* Ginzburg 1999, pp. 138-144). El subconsciente era, pues, una de las bases de la historia cultural, una fuente más allá de toda posible manipulación; un subconsciente que, sin embargo, traducía formas de pensamiento que no existían más, porque desaparecieron los contextos culturales que las hicieron posibles. Lo repitió con frecuencia Foucault en sus cursos sobre sistemas de pensamiento: hay formas de pensar que ya no existen.

Burckhardt terminaba su "Introducción" con las siguientes palabras, con las que quiero también terminar este trabajo:

> Sin los griegos y los romanos filohelénicos, no habría conocimiento de los tiempos pasados, porque las otras naciones sólo se preocuparon de sí mismas, de sus propias ciudadelas, de sus templos y dioses. Toda la subsiguiente percepción objetiva del mundo no es más que una elaboración del marco que los griegos comenzaron. Miramos con los ojos de los griegos, hablamos con sus frases (Burckhardt 1998, p. 12).

Y en el *post scriptum* a sus lecciones sobre la civilización griega escribió, en una paráfrasis de lo que ya había indicado en el curso sobre la era de las revoluciones:

> Nunca podremos separarnos de la Antigüedad, a menos que nuestra intención sea recaer en la barbarie. Tanto el bárbaro como la criatura de la exclusiva civilización moderna viven, ambos, sin historia (*ibid.*, p. 364).

¿Podría leerse a Burckhardt en clave actual? Esto es, si Burckhardt enfatiza sus estudios sobre el clasicismo grecorromano como un espejo de la crisis de su tiempo, ¿no podríamos ver ahora ya no a Constantino, sino al propio Burckhardt como un espejo de nuestra crisis? Si la modernidad comienza con la Ilustración y 'aterriza' con la Revolución francesa, y si ésta abre, como dice Burckhardt, la crisis de nuestro tiempo, y ahora nos situamos en el fangoso y

escurridizo terreno de la posmodernidad, ¿en qué tipo de crisis estamos inmersos ahora que la modernidad está muerta? ¿Existe alguna relación entre la dimensión de las estructuras de poder y la acción individual? ¿La globalización explica el retorno de lo colectivo y el eclipse del individuo a tan sólo una década y media del colapso de la última utopía colectivista? También sería interesante un ejercicio para 'actualizar' las relaciones entre el triángulo sagrado de Burckhardt: religión, política y cultura. ¿Qué mayor actualidad en estos tiempos fundamentalistas de política que es religión, religión que se vuelve cultura y cultura que se lee como política? Esto es, si Burckhardt hace un paralelo entre la Grecia clásica y su época, ¿no deberíamos continuar la cadena y hacer un paralelo entre la época de Burckhardt y la nuestra?

Referencias bibliográficas

Fuentes

Burckhardt, Jacob. 1943. *Reflexiones sobre la historia universal.* Trad. Wenceslao Roces, prólogo de Alfonso Reyes. México: Fondo de Cultura Económica.

——. 1944. *The Civilization of Renaissance in Italy.* New York: Oxford University Press.

——.1955. *Force and Freedom. An Interpretation of History.* James Hastings Nichols (ed.). New York: Meridian Books.

——. 1998. *The Greeks and Greek Civilization.* Oswyn Murray (ed.). New York: St. Martin's Press.

Meinecke, Friedrich. 1954. Ranke and Burckhardt. En: Hans Kohn (ed.), *German History. Some New German Views.* London: George Allen & Umwin Ltd., pp. 141-156.

Ranke, Leopold. 1928. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.* Wien: Gutenberg.

——. 1973. *The Theory and Practice of History.* Ed. George G. Iggers & Konrad von Moltke. New York, N.Y.: Irvington Publishers.

——. 1981. *Historia de los Papas en la época moderna.* México: Fondo de Cultura Económica.

Estudios

Calvez, Jean-Yves. 2001. *Politique et histoire en Allemagne au XIXe siècle. Critique de la pensée politique des historiens allemands.* Paris: Presses Universitaires de France.

Gilbert, Felix. 1990. *History: Politics or Culture? Reflexions on Ranke and Burckhardt.* Princeton: Princeton University Press.

Ginzburg, Carlo. 1999. *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia.* Barcelona: Gedisa.

Gossman, Lionel. 2000. *Basel in the Age of Burckhardt. A Study in Unseasonable Ideas.* Chicago/London: The University of Chicago Press.

Heller, Erich. 1961. *The Disinherited Mind. Essays in Modern German Literature and Thought.* Harmonsdsworth: Penguin Books.

Hinde, John Roderick. 2000. *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity.* Montreal: McGrill-Queen's University.

Howard, Thomas Albert. 1999. *Religion and the Rise of Historicism. W.M.L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Conciousness.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kahan, Allan S. 2001. *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville.* New Brusnwick/London: Transaction Publishers.

Kitch, Malcolm. 1998. Jacob Burckhardt: Romanticism and Cultural History. En: William Lamont (ed.), *Historical Controversies and Historians.* London: University College Press, pp. 135-148.

Kohn, Hans (ed.). 1954. *German History. Some New German Views.* London: George Allen & Umwin Ltd.

Lamont, William (ed.). 1998. *Historical Controversies and Historians.* London: University College Press.

Löwith, Karl. 1967. *From Hegel to Nietzsche: the Revolution in Nineteenth-Century Thought.* Garden City, N.Y.: Doubleday.

Murray, Oswyn. 1998. Introduction. En: Jacob Burckhardt. *The Greeks and Greek Civilisation.* Oswyn Murray (ed.). New York: St. Martin's Press, pp. i-xxv.

Schorske, Carl. 1998. *Thinking with History. Explorations in the Passage to Modernism.* Princeton: Princeton University Press.

Sigurdson, Richard. 2004. *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought.* Toronto: University of Toronto Press.

White, Hayden. 1975. *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

WILHELM DILTHEY: LAS "EXPERIENCIAS VITALES" Y LA HISTORIA

Marialba Pastor

Con la intención de realizar una reflexión en torno a la conexión que estableció Dilthey entre el mundo espiritual, la vida y la historia, este texto aborda el concepto diltheyano de "experiencia vital", así como su aplicación en el trabajo escrito de este filósofo alemán en los últimos años del siglo XIX, titulado "Shakespeare y sus contemporáneos".

La "experiencia vital"

Como puede advertirse en su valoración del protestantismo, en Dilthey la atención en la vida responde a su educación calvinista y a su primera formación como teólogo y profesor de teología. El concepto de vida, entendido por Dilthey como algo único y propio de cada individuo, al cual va unido el concepto de individuación, adquiere su plena expresión con el protestantismo, pues justamente en el protestantismo descubre el europeo la posibilidad de establecer una relación directa y una comunicación íntima con Dios, sin la intermediación de los sacerdotes. Esta singular experiencia mística, la cual, según Dilthey, constituye el fundamento de los principios del hombre moderno, está conectada con la toma de conciencia de la naturaleza y de su entorno, y con las responsabilidades morales del nuevo hombre que rompe sus lazos de dependencia y deja de someterse a la comunidad. De acuerdo con Dilthey, a partir de la Reforma, los hombres son capaces de tomar el destino en sus propias manos, de indagar por su propia cuenta, de transformar

la naturaleza, de inventar, de crear sus propias obras de arte o desarrollar las ciencias.[1]

La vida es un enigma y reclama comprensión, dice Dilthey. La muerte es incomprensible. Vivir es captar, valorar y actuar. De la reflexión de este vivir nace la "experiencia vital", un conjunto de conocimientos, valoraciones y fines prácticos que forman la base de nuestra idea del mundo. Nuestras experiencias vitales nos conducen por uno u otro camino, según la intensidad o debilidad de nuestro espíritu, para establecer relaciones con la naturaleza y con los otros hombres. Pero si bien la "experiencia vital" es para Dilthey vida reflexionada, en forma análoga a la experiencia mística, su origen es irracional, es un sentimiento, es la intuición.[2]

Para Dilthey, no todas las experiencias vitales tienen la misma jerarquía. Las más importantes son las que limitan y presionan al hombre, las que lo sacuden internamente, y las que lo acercan y lo alejan de la muerte. Cada vivencia se encuentra referida a un todo; no es una suma o conjunto de momentos sucesivos, sino una unidad constituida por relaciones que enlazan todas las partes. La vivencia (*Erlebnis*) es un estar dentro de la realidad, es una experiencia directa, no construida. De este modo, las católicas no serían experiencias realmente místicas, pues al diluirse en la comunidad, los hombres no se distinguen, no alcanzan a reflexionar su propia vida, ni a tomar sus propias decisiones. Los sacerdotes conducen a las comunidades como rebaños; sólo ellos se relacionan con Dios. Sometidos al clero y a los designios de la comunidad, para los sujetos no existe una plena relación ni comunicación directa con Dios.[3]

Entonces, trasladadas a la esfera profana, no serían experiencias vitales la vista insensible de un cuadro, la lectura desapasionada de una poesía o la asistencia a un concierto en estado de ausencia.

[1] Dilthey, "El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII", en Dilthey 1978b, pp. 223-228.

[2] Dilthey, "La estructura de las ciencias del espíritu", en Dilthey 1978a, pp. 152-161.

[3] Dilthey, "Las categorías de la vida" en *ibid.*, pp. 253-256.

Para Dilthey, las experiencias vitales son propias de individuos actuantes, que como en el psicoanálisis trabajan en su propia conciencia, se esfuerzan por desentrañar las incógnitas del inconsciente. En este sentido, William Shakespeare, por supuesto, sí sería un individuo, un hombre consciente de su realidad, un creador libre y autónomo cuya individualidad le permitía acumular experiencias vitales con las que podía constituir su personalidad, recrear el pasado, así como la psicología de sus personajes.

La vida para Dilthey siempre tiene un carácter de actualidad vivida, pero está cargada de vivencias pasadas que se unen a la actual. El yo y el mundo actúan unidos. Un hombre es distinto a otro según su lugar y tiempo; no puede ser idéntico a otro. Sus vivencias serán de una mayor o menor intensidad según la relación con su mundo y con sus vivencias anteriores.

> Desde la disposición de los árboles en un parque, el ordenamiento de las casas en una calle, la herramienta conveniente del artesano hasta la pena que impone un tribunal, todo es algo que, en torno nuestro, se ha hecho histórico minuto por minuto. Lo que hoy el espíritu incorpora de su propio carácter en su manifestación de vida es mañana, plantado ahí, historia. A la par que avanza el tiempo, nos hallamos rodeados por las ruinas romanas, por las catedrales, por los palacios de placer de los señores. La historia no es algo separado de la vida, algo apartado del presente por su lejanía en el tiempo ("La objetivación de la vida" en *ibid.*, p. 171).

En esencia, para Dilthey, la vida es histórica y la historia es la vida misma, la totalidad de la humanidad. La vida no sólo forma parte de la historia; está en la historia; tiene historia; es historia. La historia es un complejo de relaciones vitales, un cúmulo de vivencias. Para captarlas, el historiador tiene que hacerlas suyas, re-vivirlas. En este acto, establece la conexión entre los hechos y los transforma de acuerdo con sus propias vivencias. No hay posibilidad de reproducir la realidad o ser objetivo. La realidad está en el sujeto. Lo objetivo es objetivación subjetiva.

Cuando mejor formado esté el historiador, cuantas más experiencias vitales acumule, mejor captará los hechos, los procesos y los fenómenos históricos. Pero la pura captación de la vivencia es incompleta; para completarla, es necesaria su comprensión, es necesaria su re-vivencia. Para ello, Dilthey propone penetrar en las motivaciones de los testigos y los testimonios de la Historia, desenterrar cuáles eran sus sentimientos, sus pasiones y emociones, y cuáles las reales intenciones de sus actos.

> La posibilidad de vivir estados religiosos en mi propia existencia se halla estrechamente limitada, lo mismo para mí que para la mayoría de los hombres actuales. Pero al recorrer yo las cartas y los escritos de Lutero, las noticias de sus coetáneos, los protocolos de las disputas religiosas y de los concilios y su actuación oficial, vivo un proceso religioso de un tal poder eruptivo, de una tal energía, a vida o muerte, que se halla fuera de las posibilidades de vivencia del hombre actual. Pero lo puedo revivir.[4]

Así como los testigos y los testimonios ofrecen al historiador la posibilidad de relacionarse con otras vidas, de vivir en su propia mente vivencias ajenas, el teatro shakespeareano constituye toda una experiencia vital. Como los buenos historiadores, cuyo espíritu rico en vivencias pueden infundirle vida a los materiales muertos, Shakespeare re-vivió a personajes como Ricardo III, lo actualizó gracias al profundo conocimiento de su psicología y de su entorno.

Aunque las exigencias de la historia y del teatro sean distintas, ambos géneros permiten que vivamos otras historias, otros tiempos. Como el dramaturgo, el historiador tiene que ser un psicólogo, por encima de todo. Al incorporar las experiencias de otros, al entrar en relación con la historia, los hechos y los personajes, los historiadores se enriquecen; ambas partes se transforman y actualizan. Los poetas y

[4] Dilthey, "Transferir", "reproducir", "vivir", en Dilthey 1978a, p. 240. Dos de los seguidores de Dilthey que desarrollaron esta idea son Croce (1971) y Collingwood (1968, pp. 271-289): "La historia como re-creación de la experiencia pasada".

dramaturgos, los historiadores y quienes tienen la fortuna de asistir y comprender el teatro, la historia y el resto de las manifestaciones humanas son para Dilthey privilegiados; son elegidos que viven como auténticos hombres.

> Se levanta el telón. Aparece Ricardo y un alma ágil, al seguir sus palabras, gestos y movimientos, puede revivir algo que se halla fuera de toda posibilidad de su propia vida real. El bosque fantástico en *Como gustéis* nos coloca en un estado de ánimo que nos permite revivir toda clase de excentricidades.
>
> En esta re-vivencia tenemos una parte importante de la adquisición de lo espiritual que debemos al historiador y al poeta. El curso de la vida verifica en cada hombre una determinación constante dentro de la cual se limitan sus posibilidades [...] La comprensión le abre un ancho campo de posibilidades, que no están contenidas en la determinación de su vida real (*ibid.*, pp. 239-240).

Con la publicación en 1883 de la *Introducción de las ciencias del espíritu*, Dilthey se propuso continuar los trabajos de Kant y elaborar una crítica de la razón histórica. No lo logró. *El mundo histórico* fue la obra en la que culminó dicha pretensión. En ella Dilthey construyó una nueva metodología e interpretación en el estudio de la sociedad y la cultura, en la que, para llegar a la comprensión, postuló el uso de la psicología analítica y comprensiva (una singular aportación a la psicología que, a fines del siglo y hasta Freud, estaría en proceso de construcción) consistente en realizar un estudio sistemático de la conciencia de los actores de un determinado hecho en conexión con la vida social, con la intención de comprender sus actos como el resultado de ciertos sentimientos, emociones y pensamientos.[5]

La comprensión abre el camino que conduce a lo universal cuando desentraña lo común, lo puesto en comunidad, en co-pertenencia, es decir, cuando percibe la conexión de las cosas humanas. Para Dilthey,

[5] Dilthey, "Preconceptos descriptivos", en *ibid.*, pp. 16-29.

entre la vivencia individual y la comprensión universal hay una continua interacción. Por ella se dan los nexos efectivos o productos permanentes del mundo espiritual. Cada acción, pensamiento o creación cobra significado por su relación con el todo de la época o periodo que no sólo es presente y pasado; también, para Dilthey, es futuro.[6]

Una vida o una historia es singular y está condicionada por su tiempo, por sus circunstancias históricas; pertenece a ciertos sistemas culturales; es una interacción de vidas de individuos que llega a un nexo singular y concreto en una determinada época. El yo es al mismo tiempo el *alter*. La obra individual es, a la vez, colectiva en tanto que contiene a otros. La producción, la obra o la creación de esa vida singular es un producto del pasado, pero su puesta en escena en el presente permite su universalización, es decir, permite que sea re-trabajada por otros que seleccionan las vivencias, las ideas y las expresiones que encuentran deseables o necesarias para entrar a formar parte de otras condiciones, en un nuevo mundo que, en el futuro, se convertirá en histórico. Así como el alimento espiritual le permite a la vida nacer en cada instante presente para morir, el mundo histórico también está constituido por el pasado, el presente y el futuro, las tres temporalidades (*ibid.*).

El estudio de las vidas para la Vida

Es frecuente encontrar una falta de correspondencia entre los principios teóricos que los historiadores dicen seguir y su obra historiográfica; entre sus resultados y lo que afirman debe estar la ciencia de la Historia y cómo debe llevarse a cabo la investigación histórica. Un ejemplo es el del historiador alemán Leopold von Ranke quien, mientras señala la necesidad de reprimir el propio yo y enterrar las simpatías políticas y religiosas para acercarse lo más posible a la realidad de los hechos y aproximarse a la imparcialidad de los jui-

[6] Dilthey, "Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu", en *ibid.*, pp. 91-214.

cios, llena sus textos de favoritismos, de interpretaciones que delatan sus propios sentimientos e inclinaciones.

Por ello, para entender mejor los principios teóricos y metodológicos diltheyanos y, concretamente, la aplicación a la historia de su concepto de "experiencia vital", voy a referirme ahora a su trabajo "Shakespeare y sus contemporáneos", publicado en alemán en la obra *Die grosse Phantasiedichtung*, escrito en los últimos años del siglo XIX, y traducido al español en 1963 como *Literatura y fantasía*.

Dilthey ha elegido a Shakespeare, uno de los más reconocidos poetas y dramaturgos de todos los tiempos, porque, aunque él mismo dice no encontrar muchos datos acerca de su vida, cree que la biografía es una de las columnas más firmes de la historia.[7] De acuerdo con Dilthey, en la vida de un individuo confluyen las fuerzas de la personalidad y las corrientes centrales de una época. El vivir transcurre entre dos fechas límite: la del nacimiento y la de la muerte, y cada vida es única y propia del sujeto. Cada cosa forma parte de la vida del sujeto y en ella adquiere un sentido particular. La vida crea, desde cada individuo, su propio mundo.

Por penetrar a mayor profundidad en los misterios de la humanidad, por desplegar mayor fantasía y comprender mejor la psicología de los hombres, Shakespeare fue para Dilthey "el poeta más grande que ha producido la humanidad".[8] ¿Cómo surgió este espíritu universal?, se pregunta Dilthey. La respuesta es difícil cuando su vida es casi desconocida, a pesar de los esfuerzos hechos por los eruditos shakespeareanos, y cuando en sus obras apenas podemos percibir un poco de su intimidad. Pero si esto constituye una limitante nos dice Dilthey, no sólo la biografía, también la obra y la época en la que ésta se produce pueden conducir al historiador a explicar las condiciones que permitieron el surgimiento de un genio

[7] Dilthey, "La biografía", en *ibid.*, pp. 271-276.

[8] Dilthey 1997, p. 54. "Shakespeare y sus contemporáneos" fue escrita en los últimos años del siglo XIX; por ello, es comprensible que a Dilthey no le inquiete, como a nosotros, la hipótesis de que el teatro shakespeareano se hubiera elaborado en un taller y no por un solo autor.

de tal altura. Se puede seguir el rastro de la fecha de aparición y conclusión de las obras de Shakespeare; se puede advertir que unas obras se remiten a otras, es decir, que establecen un vínculo interno; se puede percibir cómo en todas ellas existe la fuerza interior y singular de quien las ha concebido, no sólo por el estilo propio, sino porque los giros dramáticos hablan de la lengua de una época, y los temas y preocupaciones son propios de un tiempo y un lugar: la Inglaterra isabelina.

Si la obra de Shakespeare encierra un mundo, nos dice Dilthey, ese mundo alcanza otra dimensión cuando se conoce el contexto histórico en el que se produjo, cuando se tienen claras las condiciones que posibilitaron su creación. Además de estar imbuida de los tiempos isabelinos, del espíritu de esa época, la obra es un producto de la historia, de modo que en ella están presentes problemas humanos singulares al igual que problemas universales. Esto quiere decir que, para Dilthey, el presente se vincula con el proceso histórico en un punto que alcanza su comprensión cuando el creador, el lector o el espectador son conscientes de ambas temporalidades: la del pasado y la del presente inmediato.

Si Shakespeare no hubiese realizado un trabajo de historiador, si no hubiese empleado fuentes históricas, sus personajes no habrían alcanzado la fuerza dramática que poseen, no mostrarían la realidad con ese grado de crudeza, no calarían en la profundidad de los sentimientos y las emociones de los espectadores. La correspondencia entre los hechos pasados y los personajes no es un producto casual. Sin sacrificar la libertad del poeta, Shakespeare se sensibiliza con el pasado, realiza un esfuerzo por comprenderlo, aprehenderlo y traducirlo. De ahí que las escenas elegidas en sus dramas sólo sean las necesarias, ni más ni menos, las esenciales y trascendentes. De ahí también que cada drama esté concebido como una unidad que se adapta a las limitaciones espaciales y temporales del teatro y, a la vez, conserva sus nexos internos. Las escenas se concatenan, miran hacia adelante y hacia atrás, para dar lugar a la estructura clara y coherente que posee cada una de las obras de Shakespeare (*ibid.*, p. 57).

En cada obra, Shakespeare es él, o sea, conserva su impronta, su estilo y su lenguaje. En las obras se observan sus cambios de personalidad, desde el joven soñador de *Romeo y Julieta*, hasta el maduro pesimista de *El Rey Lear*. Y a pesar de los cambios, no deja de ser él. En cada monólogo y en cada diálogo están sus propias vivencias, únicas e irrepetibles, pero también su mundo: el Londres de los dramaturgos y comediantes con quienes mantiene un contacto permanente, la ciudad enclavada en una época de turbulencias políticas y religiosas y, además, las vidas y las obras de aquellos literatos y pensadores por los que Shakespeare siente especial atracción: Plutarco, Marlowe, Maquiavelo, Montaigne, Rabelais, y tantos otros más o menos contemporáneos (*ibid.*, p. 58).

Aparte de genio creador, filósofo, poeta y dramaturgo capaz de expresar los conflictos humanos universales y el Londres y la Inglaterra de su tiempo, en Shakespeare según Dilthey hay más, porque él es la manifestación de un proceso vivo y complejo que tiene como punto de partida la imbricación de la cultura grecolatina y el cristianismo que finalmente arriban al Renacimiento, a la época de formación del hombre moderno. Para Dilthey, Shakespeare no es un barroco, es un renacentista. Lo es porque, contra el retorcimiento y la oscuridad barroca que se retrae en busca del Medioevo, él aporta luz e inteligibilidad a los procesos humanos universales.

Según Dilthey, en los siglos XV y XVI, el mundo deja de ser la sola realización del espíritu divino, la pura abstracción de la existencia, y cobra un sentido para los hombres que valoran la realidad de las cosas particulares y se interesan por su conocimiento. Entonces, la curiosidad se despliega con libertad; se desarrolla el pensamiento científico y la filosofía registra notables transformaciones; se dan grandes progresos del conocimiento experimental de la naturaleza y, como lo testimonia el arte renacentista en el retrato y la escultura, se adopta el modelo grecorromano con un "gozoso realismo vital".[9]

[9] Ibíd., p. 65. Véase también Dilthey 1978b, pp. 9-100.

En la interpretación diltheyana, el genio de Shakespeare, así como el espíritu de la época en la que vive, son productos de una concatenación de hechos, de unas relaciones de causa a efecto, que en la literatura proceden de Boccaccio, Dante y Petrarca, y la creación de nuevas formas de lírica y narración poética, así como de la prosa reflexiva francesa y de la traducción de todo esto al drama inglés. Dice Dilthey: "De la acción conjugada de las fuerzas de esta época extraordinaria, surgió el gran arte de la fantasía como poesía". Por efecto de este fuego, la informe poesía de las lenguas nacionales se fundió con el arte del lenguaje y del estilo en la prosa artística latina y en la poesía de la época (Dilthey 1997, p. 69).

Para Dilthey, entre todos los cambios generados en el Renacimiento, hay uno de especial relevancia: la aceptación del individuo, la posibilidad de que los sujetos individuales se distingan y se liberen de los imperativos de la comunidad. En esto, el Renacimiento se opone radicalmente a la cultura barroca y a su agente creador: el papado. Por ello, estas fuerzas regresivas lucharon a muerte contra la cultura moderna (*ibid.*, p. 67). La ruptura entre ambas visiones del mundo y de la vida llegó cuando Lutero retornó al verdadero cristianismo, al cuestionar la jerarquía eclesiástica y la posibilidad de alcanzar la salvación por medio de las buenas obras. En cambio, Lutero justificó la fe, la posibilidad de alcanzar la salvación por medio de la íntima convicción, de la comunicación mística y directa con Dios, del establecimiento de relaciones vivas en Cristo, de la posibilidad de que cada individuo las hiciera objetivas y encontrara en la propia vivencia la decisión exclusiva de su relación con lo divino, con lo invisible (*ibid.*, p. 68).

La Iglesia no encontró un lugar para esta relación directa, para que el individuo se confrontara solo con los misterios del mundo y experimentara sus propias vivencias (*ibid.*). Por ello, dice Dilthey:

> La Reforma es la mayor creación del espíritu alemán en hondura y extensión. Brotó de sus profundidades últimas y todo lo peculiar de las realizaciones alemanas, nuestra fuerza lírico-musical, nuestra filosofía y nuestra conciencia histórica mostrarán su parentesco y su relación histórica con ella (*ibid.*, p. 69).

Con la Reforma luterana, nos dice Dilthey, la conciencia religiosa encontró en el creyente, en la propia conciencia individual, el único criterio realmente inconmovible.

Del análisis de Dilthey se desprende su propia identificación con Shakespeare, al ver a un protestante igual que él. La teoría de las pasiones, surgida, según Dilthey, en el Renacimiento, se vinculó estrechamente con la individuación, con el trato particular de las cosas, con el reconocimiento de las cualidades propias de cada individuo, de la propia personalidad, de la propia vida de los sujetos.[10] Los conocimientos y la intuición de Shakespeare consiguieron que la pasión de la vida quedara realmente proyectada. El poeta y dramaturgo inglés desarrolla el sentido de ver

> la individualidad en el mundo espiritual y en la percepción de esa vinculación de los estados afectivos que constituye el curso regular de una pasión (Dilthey 1997, p. 69).

Y, sobre todo, de ver los estados afectivos que llevan a una pasión a la catástrofe.

Para Dilthey, al estimular el proceso de individuación, el Renacimiento propició el nacimiento de la psicología empírica. Por ello, los dramas de Shakespeare sólo hablan de los hombres, de sus pasiones y de sus destinos. Debido a eso, el dramaturgo inglés se ha convertido en el órgano más poderoso de nuestra compresión del ser humano, y en ello reside su efecto duradero en la literatura universal. Shakespeare es para Dilthey "el vidente" de la individuación, el medio por el cual per-

[10] Esta idea también está presente en otras obras de Dilthey. En su "Historia evolutiva de las visiones de la vida y del mundo" señala: "Lo nuevo en el Renacimiento: el sujeto puede expresar independientemente su temple de ánimo en una concepción de la vida y del mundo que le rodea como una atmósfera. Es consecuencia del trabajo negativo que rechazó a la escolástica y a la autoridad, y consecuencia también del propio poder positivo de la persona. Tenemos una posibilidad sin límites para que el poder propio del sujeto se pueda manifestar en concepciones independientes de la vida y del mundo. Trata de expresarse en ellas con la plenitud de su personalidad" (Dilthey 1978c, p. 59).

cibimos caracteres y pasiones, ya que, sin que lo sepamos, siempre nos rodean Otelos, Hamlets, Macbeths, Desdémonas y Ofelias.

> El hombre es un ser histórico y sólo en la medida en que las creaciones de los grandes hombres le enseñan a ver, aprende a entender lo que ocurre a su alrededor (*ibid.*, p. 72).

De acuerdo con Dilthey, Shakespeare reunió en su poesía y en su teatro las dos grandes fuerzas espirituales de su época: el Renacimiento y la Reforma. Por ello quiso, conscientemente, que de su obra brotara la luz. Su genio se explica por su capacidad de comprender el proceso histórico, de incorporarlo en su visión del mundo y de darle la forma interior del drama. Así, de una manera que parecería misteriosa, Shakespeare puede llegar a la vida interior e individual, a la psicología de sus personajes, a las pasiones y la belleza de la vida, y también a la prueba de que hay algo que está por encima de los hombres y que dirige su destino. Hay entonces, en la interpretación religiosa de Dilthey, un espíritu flotante, una fuerza invisible y permanente, un aura mística que envuelve el teatro shakespeareano, que lo pone en conexión con lo sobrehumano.

En el teatro, la realidad de la vida se trasmuta a las condiciones del escenario, del espacio y del tiempo limitados que dura una velada teatral. Hace falta, entonces, que el dramaturgo imagine de otra manera la realidad. En el caso de Shakespeare, él coloca la catástrofe en el centro de sus tragedias y, para llegar a ella, elige los momentos singulares, significativos, imponentes, con la misma libertad que los pintores del Renacimiento eligieron los momentos dramáticos que estampan en sus cuadros. En ambos casos, los personajes se expresan con la fuerza que proporciona el hecho de dotarlos de movimientos, de palabras y gestos precisos; de colocarlos en el lugar correcto en relación con los otros personajes; de calcular el tono de voz de sus discursos. Ni más ni menos, por este camino, Shakespeare llega a conseguir la elegancia, la belleza, la armonía y la precisión propias del Renacimiento, igual que Velázquez, Rembrandt y Rubens lo hicieron en la misma época.

Más allá de la vida individual, en el común denominador que comparten los hombres de una época y la humanidad en su conjunto, está la Vida (con mayúscula), o sea, el fenómeno más importante de la existencia humana. La unión de rasgos en un individuo, su individuación, su particularidad, es única. En el tiempo que trascurre entre la fecha del nacimiento y la fecha de la muerte de un individuo, en el cual el individuo experimenta sus propias vivencias resultantes de particulares combinaciones de elementos, el individuo también establece nexos con las fuerzas universales y participa de la comunidad de pasiones y acciones.[11] Así, el orgullo de Macbeth, su idea del honor, su debilidad con las mujeres, su crueldad, su incapacidad para dominarse a sí mismo, su energía, su excitabilidad se reúnen en él, constituyen su posibilidad de vida. Pero Shakespeare sólo ha podido crear este personaje con su conciencia de totalidad, con la presencia de las fuerzas universales, con su intuición mística y sus conocimientos de la vida humana en general.

De este modo, las obras en las que Shakespeare muestra la voluntad de poder de los reyes, de los eclesiásticos y de los señores feudales, o sea, la descomposición del Estado; o en las que muestra los sentimientos guerreros, las luchas dinásticas, la guerra inglesa contra Francia por las provincias continentales, la guerra anglicana contra la iglesia papal; o bien, la división estamental, las maldiciones que trae consigo la usurpación de los tronos y la bendición de la legitimidad; todo ello sólo es posible a través de la reflexión de las atmósferas, de las relaciones de poder, de la lucha de los cuerpos políticos entre el feudalismo, la Iglesia y la monarquía, y el creciente poder de la burguesía citadina; sólo son posibles por la visualización que hace el dramaturgo de cómo el poder está motivado por el afán de dominio que, sin embargo, no puede controlar a la propia persona, y cómo la violencia individual desencadena las luchas, las guerras y los asesinatos. En todo ello, el fenómeno universal de la Vida se objetiva en el curso de las vidas particulares.[12]

[11] Dilthey, "Las categorías de la vida" en 1978a, pp. 252-254.

[12] Los fundamentos filosóficos y el desarrollo de esta idea se desarrollaron en "La conciencia histórica y la concepción del mundo", en Dilthey 1978c, pp. 3-38.

En primer término, Dilthey no ve en Shakespeare al dramaturgo irónico que usa el pasado para cuestionar a los hombres del presente, para abordar en cada drama o tragedia el problema de las crisis sociales e individuales. Los conflictos que percibe Dilthey sólo son existenciales, espirituales, psicológicos; no sociales, políticos ni económicos. Esto se debe a que para Dilthey la vida no es social, sino espiritual; el mundo está determinado por la conciencia subjetiva; la realidad está en la psique del sujeto; la objetividad es aparente y el mundo externo sólo existe en forma de concepción subjetiva del mundo. Y como en las ciencias del espíritu el conocimiento se vuelve *autognosis*, comprensión e intuición receptiva, la explicación de los conflictos sociales no tiene cabida. Al conocimiento del mundo sólo se puede llegar por el camino del estudio del pensamiento humano, de la historia de las ideas, de modo que en Dilthey el conocimiento se reduce a conocimiento psicológico.

En segundo término, para Dilthey, la vivencia del mundo es el fundamento último del conocimiento. Esto, en términos mundanos, impone educación de los sentidos, formación intelectual, desarrollo de la capacidad de intuir y percibir y ocio creador, es decir, impone condiciones que sólo la aristocracia intelectual o las elites pueden alcanzar. La omisión de la realidad social y la posibilidad exclusivista de alcanzar el conocimiento delata el interés de este filósofo por alcanzar la armonización del mundo y conservar la desigual relación humana entre excluidos e incluidos, esto es, el interés por la reproducción de los elegidos que tienen la capacidad de experimentar vivencias, algo así como los elegidos que aparentemente sí saben vivir.

Fuentes

Dilthey, Wilhelm. 1978a [1944]. *El mundo histórico.* Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.

——. 1978b [1944]. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII.* Versión y prólogo de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.

——. 1978c [1945]. *Teoría de la concepción del mundo.* Versión y prólogo de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica. [*Teoría de las concepciones del mundo*. Introd. y trad. de Julián Marías. Madrid: Alianza 1988].

——. 1997 [1963]. Shakespeare y sus contemporáneos. En: *Literatura y fantasía*. Trad. Emilio Uranga y Carlos Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 54-80.

Estudios

Collingwood, Robin George. 1968 [1952]. *Idea de la Historia.* Trad. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos. México: Fondo de Cultura Económica.

Croce, Benedetto. 1971 [1942]. *La historia como hazaña de la libertad.* Versión en español de Enrique Díez-Canedo. México: Fondo de Cultura Económica.

EL COSMOPOLITISMO EN FRIEDRICH MEINECKE Y EL HISTORICISMO TARDÍO

Francisco Gil Villegas M.

El más longevo historiador de la segunda generación de historicistas alemanes, Friedrich Meinecke (nació en Salzwedel, en la Prusia sajona, en 1862, y falleció en 1954 en Berlín, a los 91 años), no fue un historiador de pueblos, instituciones o procesos sociales y económicos, ni de fenómenos religiosos, sino fundamentalmente un *historiador de las ideas*, o, más bien, el máximo representante, junto a Dilthey, de la tradición alemana de la *Geistesgeschichte* que, aunque literalmente debería traducirse como "historia del espíritu", se presta a menos equívocos traducirla como "historia intelectual" o simplemente historia de las ideas. Meinecke fue así un historicista tardío, discípulo de Ranke, Treitschke, Dilthey, Sybel y Droysen, pero también acusó la enorme influencia de Burckhardt, especialmente en sus obras tardías. Gerhard Masur (1974, p. 56) afirma que nuestro autor "ha sido el más importante de los historiadores alemanes después de Ranke y Burckhardt". En cuanto a su prolongada presencia en la conducción y vigilancia de las instituciones dedicadas a la investigación historiográfica en Alemania, Meinecke tiene sus raíces bien ancladas en la tradición y en la vida académica alemana de la segunda mitad del siglo XIX, pero con una clara extensión y prolongación a la primera mitad del siglo XX. Baste para ello mencionar un solo dato: Meinecke fue el director de la revista de historia más importante y prestigiada en Alemania, *Historische Zeitschrift* (equivalente a *Historia Mexicana* en nuestro país) durante 42 años, desde 1893 hasta 1935, cuando llegaron los nazis al poder; sólo así pudo ser retirado el constante y dedicado historiador de tan importante e influyente cargo. Las primeras publicaciones de

Meinecke, en las que sobresale su biografía del mariscal prusiano Hermann von Boyen (1896-1899), también se remontan a fines del siglo XIX, pero la trilogía de sus más importantes y célebres obras, a las que prestaremos la principal atención, se encuentra incrustada en varios momentos cruciales de la primera mitad del siglo XX.

A diferencia de Max Weber y Ernst Troeltsch, sus más distinguidos colegas de la misma edad dentro de lo que se ha denominado el "historicismo tardío", y con quienes frecuentemente se lo compara (entre otras cosas por haber compartido posiciones políticas más o menos semejantes), Meinecke fue el único de ellos que pudo ver la película completa de la historia alemana que desembocó en *Die deutsche Katastrophe*, título de su último libro publicado en 1946 [*La catástrofe alemana,* 1947], y también ser testigo presencial del inicio de la República Federal Alemana, del bloqueo de Berlín y de la fundación de la Universidad Libre de Berlín, de la cual -por cierto- fue su primer rector para, entre otras iniciativas, invitar y recibir, en calidad de orador y huésped distinguido, al historicista y raciovitalista español José Ortega y Gasset, quien, en el aula magna de dicha institución, aportó en septiembre de 1949 su "Meditación sobre Europa"[1] en una sesión presidida por el venerable y anciano rector.

En este ensayo, nos interesa Meinecke como historiador y filósofo y no como figura política o cacique académico. Quien quiera enterarse sobre estas otras interesantes facetas de su personalidad, puede consultar el libro de Fritz Ringer en el que expresamente se clasifica a Meinecke y a Troeltsch como "mandarines modernistas" por sus ideas liberales, su defensa de la idea alemana de libertad y su capacidad adaptable al cambio político (Ringer 1995, p. 180). Por otro lado, la detallada y extensa monografía de Gustav Schmidt (1964) describe las razones por las que esta triada de distinguidos historicistas defendieron la República de Weimar y el gobierno parlamentario, "más con la cabeza que con el corazón" para finalmente quedar clasificados como *Vernunftrepublikaner* [republicanos racionales] con todas sus virtudes, pero también sus defectos. Ahora bien,

[1] Véase Ortega y Gasset 1966, especialmente nota a pie de página, pp. 19-20.

no podemos dejar así esta pincelada sin mencionar que el término *Vernunftrepublikaner,* que tanta influencia tuvo también en la conversión de Thomas Mann a la misma postura, fue acuñado precisamente por Meinecke, lo cual habla por sí solo de su enorme importancia como pensador y figura política en la historia constitucional de Alemania. En efecto, en un ensayo que se remonta a enero de 1919, es decir, al inicio de la República de Weimar, Meinecke acuñó el célebre término al declarar: "Con respecto al pasado, sigo siendo monárquico de corazón; con respecto al futuro, seré un republicano de razón".[2]

La evolución política e intelectual de Friedrich Meinecke

Esta expresa y confesada declaración de metamorfosis política da pie para abordar nuestro tema central, pues puede encontrarse un cierto paralelismo con respecto a cómo fue modificando Meinecke su evaluación historiográfica del desarrollo de ideas tan importantes como, por un lado, la de "ciudadanía del mundo" o cosmopolitismo, Estado nacional, razón de Estado, individualidad, relación entre ética y política, y, por el otro, relativismo e historicismo. Si, frente a una crisis política, Meinecke se convirtió de monárquico en republicano, frente a otra gran transformación histórica cuestionó tanto su nacionalismo como su inicial y benigna idea de la razón de Estado para empezar a verla, más bien, como algo dominado por una fuerza demoníaca. Si su visión de la historia de Alemania se inició muy cercana a Ranke, hacia el final de su vida reconoció, en un célebre ensayo de 1948, que ya estaba mucho más cercano a Burckhardt. Si al principio pintó su raya frente al cosmopolitismo, después de la catástrofe alemana lo empezó a reconocer como una posible tabla de salvación (1947, pp. 190-199). Si el tema del poder rigió sus primeros pasos, al final se inclinó más por una solución ética, aunque nunca dejó de tener una enorme importancia para él la relación entre *ethos* y *kratos*. Y si

[2] „Ich bleibe, der Vergangenheit zugewandt, Herzensmonarchist und werde, der Zukunft zugewandt, Vernunftrepublikaner" (Meinecke 1968, p. 281).

la pluralidad y relatividad historicista orientada hacia la afirmación del valor de la *individualidad* y del *desarrollo* ***evolutivo*** individual, único e irrepetible (*Entwicklung*) fue vista en algún momento por él como una de las más grandes aportaciones alemanas al patrimonio de la cultura universal, en otro momento debió hacer frente a los angustiantes problemas que genera en términos éticos y epistemológicos "el pozo sin fondo" de ese mismo relativismo historicista cuando entra en crisis y todo se tambalea[3], y demanda una respuesta que sólo parece encontrarse en la búsqueda de un nuevo y firme punto de apoyo de carácter absoluto o fundamental.

El desarrollo de todas estas transformaciones aparece reflejado en las tres principales obras de Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat* [*Cosmopolitismo y Estado nacional*], publicada en 1907 y de la cual todavía no existe traducción castellana; *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, publicada en 1924 y traducida en España en 1952 como *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, y *Die Entstehung des Historismus*, publicada en 1936 y traducida en México en 1943 como *El historicismo y su génesis*. En 1947, se tradujo en Buenos Aires *La catástrofe alemana,* publicada en Alemania un año antes, pero este librito, como lo reconoce el propio autor, más que obra historiográfica es un reportaje de "comentarios y recuerdos" personales. Veamos ahora cómo trabajaba el historiador Meinecke en sus tres obras principales. Me detendré un poco más en el análisis de la primera, precisamente por ser la menos conocida en el público de habla hispana y porque, paradójicamente, es la que bien pudiera llegar a tener mayor interés y actualidad en las relaciones internacionales de nuestros días.

La problemática del cosmopolitismo y el Estado nacional en 1907

Weltbürgertum und Nationalstaat abarca un período de casi un siglo de historia alemana, incluyendo tanto las reformas prusianas como

[3] „es wackelt alles"; véanse Troeltsch 1922 y Heussi 1932.

la revolución de 1848 y los inicios del régimen de Bismarck. Pero el libro se ubica primordialmente, según ya lo hemos dicho, en la tradición de la *Geistesgeschichte*, puesto que el autor se propuso escribir una obra que combinara la historia política de Alemania con la historia de las ideas. Así, en el prólogo a la segunda edición del libro, en 1911, afirmaba:

> mi libro propone que la investigación histórica alemana, sin renunciar a su herencia metodológica, debe elevarse a entrar en contacto con las grandes fuerzas de la vida política y cultural, para lo cual debe sumergirse valerosamente tanto en la filosofía como en la política, pues sólo a través de este contacto puede desarrollar su propia y auténtica esencia para ser nacional y universal a la vez (Meinecke 1962, pp. 1-2).

El tema del libro es, pues, la transformación de Alemania de nación cultural, o *Kulturnation,* a nación estatal o *Staatsnation.* Uno de sus supuestos básicos es la creencia de Ranke y la escuela histórica prusiana en el carácter *real-geistige* de los Estados y naciones, es decir, la creencia de que cada nación o Estado es una individualidad, cuya forma externa refleja una idea individualizada que es, al mismo tiempo, real y atemporal. Lo importante es que, para Meinecke, la historia de la unificación alemana puede representarse de manera más profunda y significativa si se enfoca desde la perspectiva de la historia de las ideas, que si se la ve como una mera serie de acontecimientos militares y diplomáticos. La victoria de la idea de la unificación alemana fue, por tanto, obra de grandes individualidades y no de ciegas fuerzas sociales.

Así, Meinecke nos dice que, después de 1815, los objetivos de Prusia y Austria como potencias autónomas confluyeron con el particularismo de los pequeños principados alemanes para concretar el proyecto de una unidad nacional. En Prusia, Guillermo de Humboldt y Fichte encabezaron la procesión de intelectuales que apoyaron al Estado prusiano como la mejor esperanza para el renacimiento de los valores individualistas y cosmopolitas, que ellos veían como una

aportación cultural primordialmente germánica a punto de ser aplastada por el imperialismo napoleónico.

Meinecke también describe la manera en la que Bismarck llevó a cabo su exitoso proyecto de unificación nacional en Alemania, al margen de las justificaciones y apoyos ideológicos de los intelectuales. Los nexos de Bismarck con los intereses aristocráticos y militaristas de Prusia lo llevaron a crear el único tipo de Estado alemán en el que Prusia estaría dispuesta a participar, es decir, aquél en el que Prusia fuera la cabeza dirigente y el poder hegemónico. La indiferencia de Bismarck hacia las aspiraciones democráticas le permitió diseñar un plan para la unificación alemana aceptable a los intereses de las dinastías conservadoras, tanto de Prusia como de los pequeños principados alemanes. Su actitud realista y antisentimental frente al poder le permitió resolver sin remordimiento los obstáculos que representaban Francia y Austria mediante la conducción de guerras exitosas. Bismarck unificó así Alemania por medio de la espada prusiana, e interpretó la unificación como un triunfo de la política prusiana, más que como una reivindicación del ideal de nacionalidad política. En este sentido, Meinecke también consideraba la fuerza como la única solución al problema de la unificación alemana (*ibid.*, pp. 267-276).

El tema central de *Cosmopolitismo y Estado nacional* es, no obstante, el de la génesis en Alemania de la idea de un Estado-nación autónomo, a partir tanto del racionalismo como del romanticismo. Meinecke define el cosmopolitismo como "un cuerpo de ideas con contenido ético y religioso"[4] y, por definición entonces, se trata de conceptos que trascienden los intereses de Estados individuales. Meinecke polemiza, en consecuencia, no tanto con las normas trascendentales como tales, sino más bien con los argumentos que absolutizaban estas normas e intentaban subyugar los intereses del Estado-nación con ellas.

Aquellos que proponen este tipo de argumentos son, en realidad, los enemigos del Estado nacional y su soberanía:

[4] „Wir nennen weltbürgerliche und universale Ideen, was zugleich, nach ihrem Inhalte betrachtet, etische und religiöse Ideen waren" (Meinecke 1962, p. 82).

> los románticos conservadores y los pensadores de la Ilustración tenían un enemigo común en aquello que veían como el Estado antiético del *Ancien Régime*, pero que, en realidad, era el Estado con poder en general.[5]

Meinecke veía así, en el cosmopolitismo y en el universalismo, *venenos* que obstruían y distorsionaban el correcto desarrollo político de Alemania (*ibid.*, pp. 275-276). Por otro lado, también veía el cosmopolitismo como un factor básicamente ajeno a la naturaleza misma de las relaciones internacionales contemporáneas. Por ello insistió más de una vez en que la distorsión y el desastre serían el único resultado de cualquier intento por traducir el cosmopolitismo en una acción política concreta, porque el cosmopolitismo sería incapaz de generar una asociación práctica y fructífera entre gobernantes y gobernados. El cosmopolitismo sólo generaría anarquía, revoluciones y la tiranía del imperialismo, porque ignoraba las peculiaridades individuales de los Estados y el desarrollo histórico de las sociedades en las que la integración de grupos siempre se alcanza por alguna forma de diferenciación de grupos. En el fondo, la elección entre el ideal de una comunidad universal de la humanidad, por un lado, y el Estado–nación, por el otro, es falsa porque no se trata de elegir un valor individual y relativo, por un lado, y un valor universal y, por lo tanto, absoluto, por el otro; sino que la verdadera elección se da entre dos valores individuales y relativos. Meinecke eligió el Estado-nación porque lo consideraba un valor concreto y, dada esta decisión, la tarea que se propuso fue despejar todas aquellas ilusiones que proponían la existencia de una comunidad política concreta que trascendiera al Estado. El futuro pertenecía no a los principios universales, sino a la autonomía del Estado-nación regenerado, pues, después de todo, tanto Ranke como Bismarck ya habían demostrado que el Estado deriva sus normas de acción primordialmente a partir

[5] „Das Ethos selbst war hier und dort grundverschieden, aber einen gemeinsamen Gegner hatten Aufklärer und Romantiker in dem nach ihrer Meinung unetischen Staate des *ancien régime* – eigentlich aber im Machtstaate überhaupt" (*ibid.*, p. 83).

de sí mismo, y veían cualquier doctrina que prohibiera al Estado seguir sus propios intereses como un autoengaño, o bien como mera hipocresía al servicio de los intereses de algún otro interés estatal. De esta manera, tanto Ranke como Bismarck establecieron e ilustraron los principios de la *Realpolitik*, aun cuando ninguno de los dos fue quien acuñó el término, cuya paternidad se debe al libro de 1853 del historiador August Ludwig von Rochau, *Principios de* Realpolitik *aplicados a la situación estatal de Alemania.*[6]

Tenemos, pues, que el argumento de Meinecke a favor de que los Estados deben depender de sus propias normas e intereses y no de principios abstractos sobre la solidaridad internacional, con el fin de alcanzar la seguridad, culmina con el ejemplo de la figura de Bismarck. Los Estados son los protagonistas en el ámbito de las relaciones internacionales y deben buscar sus propios intereses para desempeñar eficazmente sus funciones. Tanto para Bismarck como para Meinecke, todo esto se reducía a una cuestión de táctica y estrategia en un mundo regido por la necesidad política. No obstante, Meinecke tenía que ver más allá de Bismarck si quería darle un sustento teórico más sólido a su defensa de los intereses del Estado. Si bien Bismarck representa al héroe activo del primer gran libro de Meinecke, su maestro, el gran historiador Leopold von Ranke representa al héroe filosófico y moral.[7]

Ranke escribió en 1824 su historia de *Los pueblos latinos y germánicos*. Concibió ahí el Estado como un organismo autosuficiente que se desarrolla en términos de leyes prescritas a partir de sus propios intereses.[8] Especialmente en sus relaciones con otros Estados, Ranke veía en el Estado un organismo que se orienta en función de sus propios intereses egoístas y no solidarios. Esto lleva a dos aspectos fundamentales de la teoría de Ranke sobre el Estado:

[6] Grundsätze der Realpolitik. Angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands. La segunda parte apareció en 1869. Véase Meinecke 1983, p. 407.

[7] "Ranke und Bismarck", en Meinecke 1962, pp. 244-277.

[8] Pueden encontrarse las selecciones más importantes de este libro y de otros escritos de Ranke para su concepción de la naturaleza del Estado moderno en Ranke 1948.

1) La tendencia a ver el Estado como el constructor de la Nación, y no tanto la Nación como constructora del Estado; es decir, el Estado prusiano fue el motor para alcanzar la unificación nacional alemana, pues ésta fue incapaz, por sí misma, de construir un Estado nacional. De acuerdo con esta perspectiva, la nación sólo puede racionalizarse a sí misma en términos de ser instrumento del Estado;

2) la tendencia a ver la política interna en términos de su subordinación a los intereses de la política exterior, es decir, a los intereses fundamentales que los Estados defienden frente a otros Estados. Esta segundo tendencia se denomina el *primado de la política exterior sobre la política interior* en los intereses del Estado; por ejemplo, si la patria se encuentra en peligro, los derechos de libertad de expresión y manifestación de los diversos grupos políticos deben constreñirse, limitarse o incluso anularse, en aras del primado de la política exterior (exactamente como el Presidente Bush ha justificado esas restricciones internas en Estados Unidos como consecuencia de una decisión de política exterior que es la guerra en Irak, y como antes lo había hecho en los años 50 el Senador McCarthy[9]). En la tradición rankeana, Meinecke veía los acontecimientos externos como determinantes de los desarrollos nacionales. Por ejemplo, las reformas internas que se llevaron a cabo en el régimen de Bismarck estaban determinadas, en muy buena medida, por las exigencias de la política exterior, de la misma manera en que la construcción de una eficaz vía ferroviaria respondía fundamentalmente a los intereses bélicos y de interés nacional del ejército prusiano. En su obra de 1907, Meinecke hizo suyos todos estos principios de análisis de su maestro Ranke. Así, describe con aprobación cómo la filosofía política de Ranke

> incorporaba elementos tanto del movimiento clásico como del romántico en la idea de la nación cultural, en la noción del *Volksgeist*, o 'espíritu del pueblo', de una nacionalidad espiri-

[9] Véase la película de George Clooney (2006) *Good night and good luck*, que documenta la lucha de un periodista de televisión contra McCarthy.

tual única capaz de crear nuevas y auténticas individualidades espirituales.[10]

Más aún, como Ranke consideraba "el Estado como una entidad por naturaleza mucho más cohesiva que la nación",[11] de alguna manera representaba en teoría la acción pragmática de Bismarck, quien siempre privilegió los intereses del Estado prusiano sobre los de la nación alemana. Con todo, Meinecke, no se circunscribió en la *Geistesgeschichte* de su gran obra de 1907 a subrayar los paralelismos entre Ranke y Bismarck, sino que buscó, sobre todo, en los valores alemanes de principios del siglo XIX, los medios para redondear la interpretación de las relaciones entre el Estado y la nación a su propia satisfacción. De esta manera, por un lado recupera las ideas de Guillermo von Humboldt, Karl von Stein y Hermann von Boyen para representar el Estado y la nación como los portadores de la libertad para el individuo; pero, por otro, recurre a Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) con el fin de encontrar en la nación política la suprema justificación concreta de la necesidad de aceptar el egoísmo estatal en las relaciones internacionales (Meinecke 1962, pp. 84-112).

Bajo el impacto del triunfo inicial de Napoleón sobre Prusia, Fichte convocó, en sus *Discursos a la nación alemana* de 1808, a los dirigentes alemanes para que aplicaran los principios de Maquiavelo en sus relaciones con las demás naciones. De tal manera que si Fichte fue un gran representante del cosmopolitismo a fines del siglo XVIII, para principios del siglo XIX se había convertido en el principal promotor que convocaba a la maximización del poder estatal, con el fin de eliminar el yugo de Napoleón sobre Alemania. Ahora afirmaba el derecho absoluto del Estado para defenderse a sí mismo, usando para ello todas las armas que tuviera a su disposición. Sin embargo,

[10] „Sie behielt, was fruchtbar an ihm war und was auch nicht aus ihm, sondern aus der klassischen und romantischen Bewegung herstammte, den gedanken der Kulturnation, des Volksgeistes, der eigenartigen geistigen und neue geistige Individualitäten erzeugenden Nationalität" (Meinecke 1962, pp. 258-259).

[11] „[...] denn der Staat sei seiner Natur nach bei weitem enger geschlossen als die Nation" (*ibid.*, p. 252).

afirma Meinecke, al igual que Ranke, Fichte "buscaba encontrar la razón en un proceso de fuerzas aparentemente egoístas para reconciliarlas con los ideales más altos de la humanidad" (*ibid.*, p. 93).

La justificación para la plena autonomía del Estado-nación quedaba así resumida para Meinecke en las siguientes proposiciones a las que había llegado escalonadamente en su meticulosa investigación sobre la historia de las ideas políticas en Alemania durante el siglo XIX. Puesto que la nación era el garante natural de la libertad política interna, debía ser coextensiva al Estado soberano. Puesto que la nación era un agente de la libertad humana, su propia seguridad en la consecución de sus intereses representaba valores morales que el Estado estaba obligado a servir y desempeñar. Puesto que la nación era la óptima expresión social concreta del imperativo universal de la comunidad moral, no podía ser trascendida. Puesto que la nación, al igual que la personalidad individual, podía desarrollar estatura moral sólo en el proceso de su confrontación, conflicto y ajuste con el mundo exterior, los choques entre las naciones formaban parte de un proceso natural y moral de crecimiento. Por ello, la nación debe ser libre en sus relaciones externas, pero también debe aceptarse que cada nación se enfrenta en la arena internacional con otras naciones, cuyas virtudes y derechos soberanos son tan válidos como los suyos propios. De ahí la lógica del argumento de Meinecke según la cual, mientras que las naciones pueden ser libres para chocar entre sí en la búsqueda de sus fines individuales, no deben imponer sus voluntades, de tal manera que el vencido en una competencia particular deje de existir en cuanto entidad independiente.

Finalmente, si las naciones individuales son expresiones de un imperativo universal para realizar valores morales en una comunidad moral, cada nación tiene, de hecho, una obligación universal para promover la dignidad moral del hombre. En este sentido, Meinecke estableció una conexión positiva entre los supuestos universalistas del cosmopolitismo del siglo XVIII y el nacionalismo emergente del siglo XIX en Alemania. Y aunque *Weltbürgertum und Nationalstaat* celebró el triunfo del Estado-nación sobre la idea cosmopolita, no por ello dejaba de reconocer que en el cosmopolitismo

puede encontrarse una importante "antitoxina" para salvar los más caros principios del interés nacionalista (*ibid.*, p. 276). El dictamen de Fichte, según el cual "el Estado es un medio para el más alto propósito de la realización de la humanidad más pura en la nación", y la célebre frase de Ranke, según la cual "cada pueblo es una expresión diferente de la idea de Dios sobre la humanidad", simbolizan la más profunda unión de conceptos que, en apariencia, se encuentran en antagónica contradicción. Simbólico resulta por ello también, según Meinecke, que la Francia revolucionaria naciera del vientre del siglo XVIII saturado de universalismo y cosmopolitismo, para que acabara convirtiéndose en el primer gran Estado-nación de Europa" (*ibid.*, p. 23).

Meinecke intentó demostrar así, en su primera gran obra, que la autonomía del Estado y de la nación era natural y deseable, y al mismo tiempo que el Estado y la nación tienen obligaciones hacia alguna forma de norma que los trasciende. En suma, en Meinecke encontramos la construcción de una sorprendente antítesis: Las acciones de los Estados son generadas, no por motivaciones universales sino claramente egoístas, pero sus connotaciones son universales, y la perspectiva desde la cual son observadas también debe ser universal.[12] Meinecke veía la nación como mediadora entre la idea del Estado y la idea de humanidad universal, por señalarle a la primera sus obligaciones trascendentes y por hacerle notar a la segunda que la comunidad política y cultural era única e individual, y no universal y uniforme. En este orden de ideas, Meinecke podía abrazar lo mismo el nacionalismo que el cosmopolitismo, lo mismo a los realistas que a los idealistas. Su nacionalismo era tan político como ético, y su nación era tanto una comunidad de poder como una comunidad de valores culturales y espirituales. Por ello, para él, el Estado–nación era la comunidad política ideal y el verdadero macrocosmos.

[12] „Die Aktion der Staaten selbst wird nicht von universales, sondern von egoistischen Motiven getrieben, aber universal ist ihr Sinn und universal soll der Spiegel der Betrachtung sein, der sie auffängt" (*ibid.*, p. 256).

Precisamente por ello, Meinecke consideraba inaceptables como formas de cosmopolitismo tanto la política reaccionaria de la Santa Alianza, como las pretensiones revolucionarias universales, por ser básicamente enemigas de la supervivencia del Estado-nación soberano. La existencia de una pluralidad de entidades político-culturales se encuentra en conflicto irreconciliable con aquellas doctrinas políticas que reclaman validez absoluta. En este sentido, el conflicto entre el Estado soberano y la idea de una comunidad universal era, para Meinecke, mucho más profunda y radical que la oposición entre revolución y reacción. Afortunadamente, decía Meinecke, el Estado-nación soberano se había afirmado exitosamente durante la historia del siglo XIX lo mismo contra los embates de la reacción que contra los de una revolución universal, jacobina o proletaria; en este sentido, el Estado–nación se había convertido en el principal baluarte de la humanidad contra las proclividades tiránicas, tanto de la reacción como de la revolución. De aquí que, en *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Meinecke retrate la idea de nacionalidad como si fuera la campeona de la libertad del Estado individual y también del ser humano. Se puede concluir, por ello, que Meinecke no negaba la validez del ideal cosmopolita en abstracto, pues lo repudiaba únicamente cuando aparecía en su manifestación histórica concreta, ya fuera reaccionaria o revolucionaria.

Si se sustituyera la palabra "cosmopolitismo" por la de "globalización", el primer gran libro de Meinecke tendría una enorme actualidad, no tan solo para dar argumentos a los globalofóbicos, sino también a quienes defienden el derecho a la pluralidad, a la diferencia e, incluso, a la tolerancia. Por ejemplo, Meinecke afirma expresamente que la idea misma de un Estado mundial es tan irreal como inmoral, porque plantea metas inalcanzables y no presenta ningún límite a la ambición política. Así, en la práctica, la idea cosmopolita *siempre acaba transfigurándose en una idea imperialista*. Todavía, al finalizar la Primera Guerra Mundial, Meinecke retomó esta idea al acusar a los aliados occidentales de estar emulando a la Santa Alianza de principios del siglo XIX, y a Woodrow Wilson de estar desempeñando el papel de Metternich al pretender

> erigirse en el Presidente del mundo para forzar una constitución sobre nosotros (los alemanes). El pecado de ambos contra la libertad es el mismo y está perfectamente claro: desean supuestamente democratizarnos, pero en realidad quieren desorganizarnos (Meinecke 1918, p. 31).

Pese a ello, Meinecke insiste en su libro de 1907 en la necesidad de retener la idea de cosmopolitismo dentro de su concepción de las funciones esenciales del Estado-nación, aun cuando las ideas con las que construyó *Weltbürgertum und Nationalstaat* lo llevaron, de hecho, a una concepción de las relaciones internacionales en la que la fuerza se convierte en el árbitro final de las diferencias entre las naciones.

La referencia a un Fichte que recupera a Maquiavelo para la política mundial es inequívoca: En sus relaciones con otros Estados, las responsabilidades del Príncipe lo elevan por encima de los mandamientos de la moralidad individual hacia el orden moral más alto, cuyo contenido material se expresa en la fórmula de que el Estado es una ley en sí misma. Meinecke explícitamente convalida aquí la visión de Fichte cuando dice que Fichte definió uno de los principales rasgos de la estatalidad, a saber, el derecho y el deber del Estado para conseguir, con toda la rudeza y energía que sean necesarias, su autopreservación y para determinar, a partir de sí mismo, lo que sirve a tal autopreservación (Meinecke 1962, pp. 95-98). La referencia a Hegel en este contexto tampoco tarda en aparecer, pues Hegel había dicho que

> en las relaciones entre Estados no hay ningún magistrado que pueda mediar y decidir lo que es la ley. Sólo hay Estados que se confrontan entre sí y el más poderoso impone sus propias reglas a los demás (Hegel, citado por Meinecke 1962, p. 98).

Por ello, afirma Meinecke, para Hegel la idea kantiana de una paz perpetua con una liga de Estados no dejaba de ser un iluso y utópico sueño (*ibid.*, p. 239). Debido a eso, las relaciones internacionales serán siempre y primordialmente conducidas en términos de las co-

munidades individuales que configuran el mundo, y muy raras veces en términos del ideal cosmopolita de una comunidad mundial. El patrón de conducta en la política mundial permanecerá como un choque trágico de intereses concretos y tangibles, en conflicto con el ideal abstracto y engañoso de una comunidad universal.

Ahora bien, a pesar de este enfoque aparentemente realista de la política y de las relaciones internacionales, muchos teóricos contemporáneos seguramente criticarían a Meinecke por su enfoque, en última instancia, demasiado idealista y elitista. Lo primero, porque para Meinecke son las ideas, y no los intereses económicos o militares, las que constituyen las fuerzas motivadoras del cambio político de una manera prácticamente excluyente. Para él, los hombres que forjaron la idea nacional alemana fueron primordialmente *Dichter und Denker*, poetas y pensadores,[13] es decir, hombres como Herder, Novalis, Guillermo de Humboldt, Friedrich Schlegel, Fichte, Adam Müller, Karl Ludwig von Haller, Hegel y Ranke. En cuanto a Bismarck, Meinecke nos pinta un retrato en el que sobresale más el perfil del pensador y estratega que el del político. Por otro lado, el enfoque de Meinecke se antoja, por lo mismo, demasiado elitista: Las masas son material que puede moldearse al antojo de los dirigentes; todavía no aparece el temor a su "rebelión" como ocurrirá en las obras tardías y, tal parece, que para desempeñar algún papel pertinente en la historia, según Meinecke, hay que tener primero algún título de nobleza o, por lo menos, de doctorado, y de preferencia en ciencia política o filosofía, porque si no, ¿cómo poder pensar ideas? Las masas no piensan y, por ello, son un mero material manipulable de quienes sí pensamos. En suma, la manera de Meinecke de abordar la historia de la transformación de la política alemana no fue en términos de la historia social de las grandes masas y movimientos sociales, sino de biografías de los grandes "pensadores creativos" que participaron en un diálogo con la opinión pública.

[13] El lema de Alemania como país de poetas y pensadores surgió en la primera mitad del siglo XIX y se hizo rápidamente proverbial.

De cualquier modo, éstas no eran las limitaciones que podían preocuparle a Meinecke, sino que el tema que ya se anunciaba, aunque fuera subordinado al de la trama central de la primera obra, era el de la *relación de la ética con la política.* Así, si bien hemos mencionado la gran importancia que Meinecke asignaba a la máxima de Ranke del primado de la política exterior sobre la interior, también es cierto que retomó a Ranke como principal apoyo en sus reiteradas advertencias con respecto a que el poder estatal no debe transgredir sus propios límites. Meinecke advierte expresamente que, aunque Ranke había defendido el poder del Estado, también había negado que el poder desnudo apoyado en soldados y dinero pudiera alcanzar por ello el rango de un verdadero Estado-nación, puesto que negaba su capacidad de supervivencia (*ibid.*, p. 254). En suma, el problema ético era fundamental aunque apareciera subordinado, en su primera obra, al tema del conflicto entre nacionalismo y cosmopolitismo. Entre ésta y su segunda gran obra, publicada en 1924, se interponen los traumáticos resultados de la Primera Guerra Mundial, que eliminaron muchos de los rasgos tan optimistas y positivos con los que Meinecke había retratado los atributos del valor del Estado-nación en su primera obra. Al final de la introducción a *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, el mismo Meinecke describe con tintes trágicos y carmesíes cómo esa gran guerra modificó sus proyectos de investigación del siguiente modo:

> El objeto de nuestra exposición es un proceso trágico, una lucha repetida contra un destino inescapable [*sic*]. A través de la hilatura multicolor del tejido de la historia se desliza ininterrumpidamente el hilo rojo, de un rojo a veces color de sangre, de la razón de Estado. Apuntamos finalmente los motivos personales que nos llevaron a la selección de la problemática aquí tratada. Que éstos han surgido de los que constituyeron el objeto de mi libro *Weltbürgertum und Nationalstaat* no pasará inadvertido para el lector de ambas obras. En los primeros años de la guerra de 1914 con sus profundos, pero, a la vez, esperanzadoras emociones, concebía el proyecto de poner en claro la co-

> nexión entre el arte político y la comprensión histórica, y de exponer la teoría de los intereses de los Estados como estadio preliminar del historicismo moderno. Las conmociones de la derrota hicieron que avanzase más y más al primer plano en todo su terrible carácter el problema esencial de la razón de Estado. La visión histórica ya había cambiado. A un árbol se le perdona si, expuesto a todos los vientos, se desvía un poco de la línea originaria de su crecimiento. Perdónesele también lo mismo a este libro, siempre que de él se desprenda, al menos, que ha crecido orgánicamente y no es fruto de un hacer mecánico (Meinecke 1983, pp. 22-23).

En sus memorias de 1944, Meinecke se refirió retrospectivamente al mismo proceso, pero afirmando que en su primera obra se había ido excesivamente por el lado de eliminar las restricciones universalistas al poder estatal

> sin percatarme de que una vez liberado de tales principios universalistas –y los principios universales son básicamente principios éticos–, el poder político podía fácilmente degenerar en una política de la violencia. Pero en mi decepción tampoco me fui al extremo de unirme a Burckhardt y condenar el poder como un mal en sí mismo. Tan sólo es una tentación para hacer el mal. Lo que en todo caso empecé a percibir fue la naturaleza demoníaca del poder de una manera muy diferente y mucho más penetrante que en el período de la preguerra. Así que mis planes para hacer una historia del arte del Estado se cambiaron por los de una "historia de la razón de Estado", y como tal apareció en 1924 (Meinecke 1949, p. 194).

Entender la razón de Estado en 1924 significaba, ya no tan sólo captar las alternativas a corto plazo, sino también las ambigüedades a largo plazo de la acción política. Meinecke empezó, así, a ir más allá de las técnicas de la supervivencia estatal y a llegar a las cuestiones que tocaban el derecho mismo del Estado para sobrevivir; con

ello, se situaba en un nuevo plano que iba de lo concreto a lo más abstracto: Si en 1907 su tema se circunscribía a la nación alemana, en 1924 Meinecke ya abarcaba toda la historia intelectual europea desde el Renacimiento, en una búsqueda que intentaba descubrir la naturaleza más profunda de la política. Asimismo, el tema central de la relación entre ética y política ya no estaba tan íntimamente circunscrito al problema del nacionalismo, pues apuntaba ya al problema del relativismo historicista en general.

La razón de Estado y el *Vernunftrepublikaner* en 1924

La derrota alemana en 1914 llevó a Meinecke a una conclusión simple, pero muy valiosa: El poder político requiere inevitablemente algunas restricciones y limitantes, porque, cuando llegó el momento de la crisis y la conflagración, el ideal de la nación (en el que tantas esperanzas tenía cifradas Meinecke) fracasó en su función de operar como un factor moderador en el choque entre los egos estatales. Por el contrario, el Estado-nación, que Meinecke había concebido como el defensor más confiable de la libertad individual y la creatividad cultural, manifestó claramente que podía convertirse en el peor enemigo de esos valores, especialmente cuando luchaba por su propia supervivencia. Por tanto, la tarea que el *Vernunftrepublikaner* Meinecke se propuso en su nueva historia de 1924 ya no era defender la más grande libertad posible para la autonomía del Estado-nación en el contexto de la más difusa libertad posible de las sociedades internacionales, sino más bien orientarse en la dirección contraria, y encontrar los medios de control sobre la soberanía estatal, a fin de impedir que ésta destruyera los valores más caros según Meinecke. Sin embargo, si tenían que encontrarse nuevos controles para restaurar el equilibrio entre la afirmación política y la restricción ética, era necesario alcanzar primero un mejor entendimiento de la naturaleza del fenómeno que se buscaba controlar, balancear y equilibrar; tal fue el objetivo primordial del libro *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*.

Meinecke empieza por señalar que la idea de la razón de Estado es muy diferente a una abstracta teoría del Estado, como la de Jellinek o Kelsen. La razón de Estado define los intereses del Estado no en términos normativos para encontrar "el Estado ideal", sino tan sólo los términos concretos del Estado "realmente existente" y con raíces históricas. Tampoco debe confundirse la "razón de Estado" con la mera "política de poder", puesto que la creación, mantenimiento y consecución de los valores espirituales y morales pueden llegar a convertirse en un factor importantísimo de la consolidación y expansión misma del poder del Estado. Para Meinecke, sigue habiendo, pues, una íntima conexión entre el poder y la ética, o, como dice en una de las primeras páginas de su gran obra, publicada por primera vez en 1924:

> Entre *kratos* y *ethos*, entre el obrar movido por el afán de poder y el obrar llevado por la responsabilidad ética, existe, en las alturas de la vida política, un puente, a saber, la razón de Estado, la consideración de lo que es oportuno, útil, provechoso, de lo que el Estado tiene que hacer para alcanzar en cada circunstancia el *optimum* de su existencia (Meinecke 1983, p. 7).

Debido a que el Estado requiere de determinadas fuerzas éticas para su propia existencia, contribuye así, directamente, a la creación de nuevos valores. Es decir, para sostenerse a sí mismo, el poder del Estado debe crear leyes y valores morales. Todas las demás organizaciones y grupos de una sociedad pueden articularse y actuar con estricto apego a normas ideales, que pueden ser violadas en la práctica, pero que en teoría permanecen intactas. Pero sólo el Estado es capaz de gestar sus propias normas de acción, especialmente en el ámbito de las relaciones internacionales, en las que debe estar dispuesto a desatar esas fuerzas elementales, destructoras de otros bienes culturales, cuando entra en una guerra con otros Estados, a fin de preservar sus propios derechos. En otras palabras, el Estado no tiene más opción que pecar y mancharse por la violación de otras leyes y moralidades distintas a la suya propia, porque

> a pesar del Derecho internacional y de la Sociedad de Naciones, continúan hasta esta hora los excesos que no tienen que temer ningún tribunal ni ninguna fuerza superior (*ibid.*, p. 16).

Hay, pues, una gran tragedia implícita en la enorme dificultad de transformar el Estado en una auténtica y plena institución, es decir, esa comunidad que existe precisamente para proteger los derechos de las demás comunidades. Es cierto que el Estado es un ser anfibio que vive en el mundo ético y en el mundo de la naturaleza, pero, a diferencia de otras comunidades, sólo el Estado se encuentra en la peculiar necesidad de practicar, a la vez, el uso y el abuso de un impulso natural.

A fin de intentar encontrar una solución a este dilema, si es que lo hay, resulta absolutamente necesario entender la manera en que históricamente se fue transformando la idea de la razón de Estado desde la época en la que Maquiavelo la formuló por primera vez en la era moderna. Una de las grandes aportaciones de Maquiavelo fue su instinto por descubrir la peculiaridad histórica de las circunstancias de poder en las que tenían que desarrollarse los Estados individuales; el principio de *individualidad* es también uno de los valores fundamentales de la moderna conciencia historicista. Ambas nociones de individualidad se orientan en el mismo sentido, pues, según Meinecke, ambos se dirigen a esa misma sensibilidad que Maquiavelo siempre mostró por los intereses más individuales y específicos de los Estados particulares. De Maquiavelo deriva, pues, la posibilidad de conectar el desarrollo de la historia de la razón de Estado en la era moderna con los temas del historicismo. O, en palabras de Meinecke:

> Con ello nos aparece un importante lazo de unión entre la idea de la razón de Estado y el historicismo moderno. El obrar por razón de Estado ha ayudado en efecto, a abrirse camino al moderno historicismo [...]. El obrar según la razón de Estado se convirtió así relativamente pronto en una especie de visión y conocimiento afín ya al moderno conocimiento histórico. El moderno conocimiento histórico, empero, se aprovechó, a su

vez, también de la razón de Estado y de su reflejo en la teoría de los intereses de los Estados [...]. En dos puntos cruciales convergen, pues, los hilos de nuestra investigación, en el problema de las relaciones de la política y la moral, y en la constatación de una conexión entre política e historia, entre la idea de la razón de Estado y la idea del historicismo (*ibid.*, pp. 20-21).

El libro de Meinecke de 1924 anticipa, así, lo que será el tema central del gran libro de 1936, pero en el escrito durante los años de la República de Weimar el tema de la razón de Estado está centrado en el hilo conductor que arranca con el pensamiento de Maquiavelo, y así Meinecke cubre el desarrollo de esa idea europea que en inglés se ha identificado, sin más, con el término "Machiavellianism" (maquiavelismo), desde la época de los Medici hasta la Primera Guerra Mundial. Meinecke no sólo trata a los "maquiavélicos" con clara conciencia como Bodin, Richelieu, Federico el Grande y, según él, incluso Hegel, sino también a los de falsa conciencia, es decir a aquellos hipócritas que atacaban con argumentos de indignación moral a Maquiavelo, pero que en el fondo seguían sus enseñanzas y elaboraban sus análisis a partir de las premisas sentadas por él, tales como Tomas de Campanella y algunos jesuitas. Así, conforme Meinecke sondea los pensamientos de Bodino, Botero, Bocallini, Spinoza, Hobbes, Pufendorf, Federico el Grande, Fichte, e incluso Goethe, la lógica del egoísmo de la razón de Estado se asoma de manera desafiante. Todos tienen que adherirse, quieran o no, de manera abierta o encubierta, a la tesis de Maquiavelo según la cual ni la palabra empeñada, ni las obligaciones de los tratados necesitan cumplirse si la seguridad y salvación del Estado exigen otra cosa.

Los intérpretes posteriores de esta gran obra de Meinecke se dividen en dos grandes grupos, con respecto a las verdaderas intenciones del autor: Unos la ven como una historia del maquiavelismo, llena de admiración por la visión realista del poder, y otros, en cambio, la ven como un gran intento por superar y trascender a Maquiavelo. Es posible hacer ambas lecturas y sobran párrafos y citas textuales para apuntalar una u otra interpretación, pero ninguna de las

dos parece ser plenamente exacta. En todo caso, estarían más cerca de las intenciones y motivaciones de los *Vernunftrepublikaner* de 1924, quienes lo leían como la consideración del maquiavelismo por una conciencia culpable y que, en más de una ocasión, distinguía al genuino Maquiavelo de sus seguidores, quienes a menudo tergiversaban y abarataban las enseñanzas originales del maestro. Lo cierto es que el libro desemboca en un pesimista, si no es que aterrador, diagnóstico de la manera en que la razón de Estado ha adquirido en el siglo XX un amenazante aspecto demoníaco. Esto es resultado tanto de que, por un lado, la esencia misma del ser humano se ha transformado por la progresiva racionalización y tecnificación de la vida, como del hecho de que las tres nuevas fuerzas del militarismo, el nacionalismo y el capitalismo han radicalizado la razón de Estado y revolucionado el carácter de la guerra hasta convertirla en algo totalmente deshumanizado.

Más aún, si en 1907 el optimista Meinecke consideraba las masas como material maleable al servicio de los intereses de las clases dirigentes, para 1924 ya las veía con temor y como un gran mal de la modernidad, pues la democracia moderna se encontraba dominada cada vez más por las emociones de las masas, y sus presiones sobre los dirigentes limitaban cada vez más su capacidad como estadistas para actuar racionalmente y con la cabeza fría en términos de los auténticos intereses del Estado, y no de los instintos y proclividades demagógicas. La idea de la razón de Estado en la era moderna parece ser un aprendiz del brujo que invocó a fuerzas demoníacas que ya no puede controlar, que se salieron de control y ahora lo dominan, y lo que es peor que han demostrado su enorme potencialidad para destruir nuestra civilización. Pero Meinecke tampoco es un Spengler, y acaba por presentar, aunque sea tímidamente, una solución relativa al problema, que apunta ya en la dirección de una lógica historicista.

En efecto, si la *individualidad* es uno de los grandes valores de la perspectiva historicista, entonces puede acudirse en el ámbito moral al gran valor que representa la ética individual como posible solución al problema. La ética individual del estadista debe estar presente como una restricción al instinto de poder, aun cuando no sea suficien-

te para detener la lógica de la razón de Estado. Sin embargo, si esa ética individual se encuentra presente y el estadista sabe por ella los peligros que afronta, entonces la razón de Estado queda inoculada con una noción de sus propias carencias. En cuanto concepto racional, la razón de Estado debe conceder su propia falibilidad y, en cuanto concepto moral, debe conceder su propia relatividad. Justamente aquí aparece otro de los aspectos esenciales de la perspectiva historicista, a saber, el de la *relatividad* histórica de todos los valores últimos, incluidos los más caros a Meinecke, como son los del Estado y de la nación. En aras de la perspectiva historicista, Meinecke acaba por reconocer así la historicidad y, por tanto, la relatividad de la idea Estado-nación, pues ésta puede llegar a ser un callejón sin salida frente al cual el espíritu creativo ya no puede avanzar ni retroceder. Tan sólo la idea de una individualidad nacional que se desarrolla a partir de las ganancias que obtenga de sus relaciones con otras nacionalidades podría ofrecer alguna esperanza para que el mencionado callejón sin salida pudiera evitarse. En la idea historicista de la individualidad, pues, puede haber todavía algún espacio para una solución que vea al individuo o al Estado como un todo orgánico en el que se reconozca la tensión entre el *sein* y el *sollen*, entre el ser y el deber ser.

Las "consideraciones de un apolítico" en *El historicismo y su génesis*

En 1936, Meinecke publica su tercera gran obra, *El historicismo y su génesis*, la cual, a diferencia de las otras dos obras de 1907 y 1924, no aborda cuestiones políticas; más aún, en sus memorias publicadas en 1949, Meinecke parece sentirse orgulloso de encontrar raíces mucho más profundas para la génesis de la conciencia histórica moderna en el ámbito totalmente apolítico de las transformaciones espirituales y de las visiones del mundo.[14] Una explicación de por

[14] „in dem ganz unpolitischen Gebiete seelischer und weltanschaulicher Wandlungen" (Meinecke 1949, p. 192).

qué Meinecke evadió en esta obra cualquier tema político proviene del hecho de que, para cuando el libro estaba por publicarse, los nazis ya habían tomado el poder en Alemania; ante la probabilidad de que una eminencia como Meinecke se mostrara "desafecto al régimen", la censura ya había mandado un claro mensaje mediante un antiguo discípulo, a quien el maestro respondió que no se preocupara, pues su nuevo libro no contendría nada que pudiera verse como políticamente comprometedor. El proyecto del libro parece remontarse a la publicación del último gran libro de Troeltsch (1922b), del cual Meinecke hizo una reseña póstuma (1923) en la que, además de mostrar la gran influencia que el desparecido colega había ejercido sobre él, le permite anunciar en unas cuantas páginas las ideas centrales que finalmente aparecieron en el libro de 1936. Y, en efecto, en *El historicismo y su génesis*, Meinecke rastrea la revuelta contra las ideas universalistas y dominantes de la Ilustración por parte de aquellos pensadores que, a partir del siglo XVIII, prefirieron resaltar y comprender las formaciones histórico-culturales en su pluralidad, diversidad y valor autónomo inconmensurable. La definición que ahora da Meinecke al respecto no puede ser más clara en este contexto: "La esencia del historicismo consiste en reemplazar una contemplación general y abstracta de los acontecimientos humanos por una individual" (Meinecke 1943, p. 12).

Por ello, Meinecke también busca detectar con precisión cuándo y por qué se produjo una rebelión contra la idea universalista del derecho natural. Frente al derecho natural y el enciclopedismo que parten de la idea de una naturaleza humana determinada por inmutables verdades de razón, y por lo tanto basada en valores "verdaderos", válidos para todo tiempo y lugar, el romanticismo y el historicismo incipiente subrayan la singularidad y variabilidad de las culturas en función de una pluralidad de valores, en las que ya no tiene mucho sentido hablar en términos absolutos de la superioridad de una forma cultural sobre otra distinta, ni en general de las personalidades particulares ni de las formaciones históricas colectivas supraindividuales (Estados, pueblos, culturas). Lo pasado, y lo exótico y diferente no se juzga a partir de postulados axiológicos

absolutos, sino que se intenta explicar a partir de las condiciones específicas y los límites del momento histórico en el que ha acontecido. Meinecke distingue así a los precursores indirectos del historicismo en Francia (Montesquieu y Voltaire) e Inglaterra (Hume y Shaftesbury) de los precursores directos en Alemania (Justus Möser, Leibnitz, Herder y Goethe). Mientras que los pensadores europeos de la primera fase prepararon el nuevo sentido histórico mediante un esfuerzo orientado a conseguir una más profunda identificación con los impulsos de la vida psíquica y, por tanto, según Meinecke, con la naturaleza "real" del hombre, el vínculo, constitutivo y distintivo del historicismo, entre el principio de la individualidad y la idea del desarrollo (*Entwicklung*), se encuentra únicamente en los principales representantes del "movimiento alemán". A pesar del peligro de un relativismo ético y valorativo, no eludido por Meinecke, que, al justificar todas las culturas y valores, no es capaz, en última instancia, de sostener valores propios, Meinecke juzga positivamente la génesis de la conciencia histórica moderna por él reconstruida, pues, como dice desde el primer párrafo de la primera página de la obra comentada:

> La aparición del historicismo fue, como se tratará de demostrar en este libro, una de las revoluciones espirituales más grandes, acaecidas en el pensar de los pueblos de Occidente (*ibid.*, p. 11).

Lo revolucionario reside, pues, en haberse rebelado nada menos que contra los supuestos universalistas del derecho natural, así como contra el imperialismo cultural del iluminismo que plantea una meta común para todos los diversos pueblos de la humanidad y que, por tanto, puede clasificar como "atrasados", "bárbaros", "salvajes" o "primitivos" a todos aquellos pueblos que no han logrado parecerse a los pueblos civilizados del "siglo de las Luces" que son supuestamente la etapa más avanzada que ha alcanzado hasta ahora la humanidad. En cambio, el historicismo es la aplicación del principio de la *individualidad*, implícito en la mónada leibnitziana

o en la máxima de Goethe del "individuo es inefable y de él puede derivarse todo un mundo", a toda la vida histórica en la que cada objeto, época o cultura es considerado en su aspecto individual, más que como instancia de una ley general orientada por un *telos* común para toda la humanidad, sin reconocer el derecho a la diferencia, a la diversidad y a la pluralidad. Aun cuando esta perspectiva tiene esos precursores indirectos no alemanes, especialmente en el neoplatonismo de Shaftesbury, en la ciencia nueva de Vico y en los ingleses prerrománticos, Meinecke considera que ésta ha sido la más gran contribución cultural específicamente alemana desde la Reforma protestante (*ibid.*, pp. 245-250).

El último gran libro de Meinecke ha sido criticado desde muy diversas perspectivas, que van desde afirmar que en realidad regresa por la vía espiritual al mismo punto de partida del libro claramente político de 1907, por tratarse de una nueva versión, por otros caminos, de la afirmación de la peculiaridad nacional frente al universalismo cosmopolita. Para otros, la pluralidad de Meinecke, como la de Ranke, no pasa de ser un etnocentrismo germánico disfrazado de tolerancia, pero incapaz de ocultar su orgullo y su sentimiento de superioridad teutónicos. Para los defensores del decisionismo y que siempre admiraron incondicionalmente la razón de Estado, tal como fue el caso de Carl Schmitt, el libro de Meinecke de 1924 sobre ese tema plantea mal las cosas, dada la "mala conciencia" del dualismo moral de su autor quien, paradójicamente, desemboca en la conclusión de que la historia de esa noción es "trágica", sin percatarse de que tal categoría no es moral, sino "estética". Por otro lado, Meinecke no es un historicista riguroso como pretende serlo pues, en sentido estricto, la noción de *razón de Estado* pertenece al ámbito histórico de los siglos XVI y XVII, y, cuando pretende extrapolarse más allá de ese período, se lo identifica confusa y anacrónicamente con la "política del poder" (*Machtpolitik*) sin más; se pierde así el rigor metodológico con el que debería proceder todo buen historiador de las ideas, como supuestamente lo es el propio Schmitt (Schmitt 1988, pp. 45-52). Para otros más, como Georg Iggers, tanto el primero como el último libro de Meinecke violan

básicamente el principio historicista de que cada individualidad debería ser juzgada en sus propios términos; en ambos libros el historicismo aparece menos como un fenómeno histórico único e irrepetible, que como una norma casi absoluta para juzgar, evaluar y clasificar a los diversos pensadores analizados, pues, más que biografías de individuos concretos, sus capítulos parecen más bien etapas de desarrollo necesario para la autorrealización del espíritu que se pretende demostrar. Así se nos pinta, de una manera prácticamente progresiva, la manera en que pensadores sucesivos reemplazaron el rígido concepto de derecho natural de una naturaleza humana universal y compartida, por una concepción del hombre y una filosofía del valor que reconoció los elementos de la individualidad, la diversidad y el cambio en la realidad histórica (Iggers 1968, pp. 218-219).

Pero si éstas son las evaluaciones negativas, los aspectos positivos de las obras de Meinecke han sido expresamente reconocidos por muchos otros más, y su gran influencia se ve reflejada en la manera en la que hicieron historia de las ideas filósofos nada menos que de la talla de Isaiah Berlin, de la Universidad de Oxford, en el último tercio del siglo XX. En efecto, el rescate que Berlin hizo de Vico y Herder, en su libro del mismo título (1976), sigue claramente las huellas marcadas por el célebre libro de Meinecke de 1936, y lo mismo podría decirse de casi todos los autores abordados en el libro de Berlin (1979), en el que "la corriente dominante" es precisamente la del universalismo del derecho natural, la Ilustración y el positivismo, frente a la cual se rebelaron lo mismo Maquiavelo y Montesquieu, que de nuevo Vico y Herder, pero también Hamann, Herzen y Sorel. En el prólogo a la traducción inglesa de 1970 del libro de Meinecke sobre el historicismo, Berlin acepta esta deuda no siempre tan clara y expresamente reconocida en otras de sus obras, en la que la huella de Meinecke no puede ocultarse a quien conozca bien la obra del segundo.[15]

[15] Prólogo a F. Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook* (1972), en Berlin 2000, pp. 205-213.

En México, la influencia ha sido más bien indirecta, pero el movimiento historicista romántico iniciado por Herder y continuado por los hermanos Grimm, tan brillantemente detectado por Meinecke en su libro de 1936, está mucho más cerca de nosotros, especialmente en El Colegio de México, de lo que muchos podrían suponer. En efecto, ya sea en el *Diccionario del español hablado en México* que dirige Luis Fernando Lara, o en el *Cancionero folklórico* y las *Coplas de amor* y las que no son de amor de Margit Frenk, está fuertemente presente la influencia de la rebelión historicista que Herder y los hermanos Grimm iniciaron en Alemania. ¿Y qué decir de la diversidad y pluralidad de las culturas, en un Centro como el de Asia y África, que es único en toda América Latina por su enseñanza de la lengua, historia y culturas de China, Japón, la India, el Islam y África, y en donde se lucha a brazo partido por no ver a esas culturas como etapas imperfectas de un proceso único de desarrollo para toda la humanidad, y se afirma el derecho a la diversidad y a la pluralidad cultural? A la luz de éstos y más factores, como el de ciertas técnicas de investigación y conducción de seminarios en el Centro de Estudios Históricos, o en el Centro de Estudios Internacionales, donde por ahí todavía anda la influencia embozada de Ranke y del realismo político (mediatizada por la teoría de Morgenthau y los libros de Mario Ojeda), podría en efecto confirmarse y ser ahora mucho más comprensible la verdad de la aseveración de Meinecke en la primera página de su gran libro de 1936 con respecto a que "la aparición del historicismo, específicamente en su versión alemana, fue una de las revoluciones intelectuales más grandes acontecidas en Occidente". Y si, por otro lado, se comparan algunos párrafos de los textos de Jesús Reyes Heroles (1982, pp. 28-55) sobre la idea de la razón de Estado con los del libro de Meinecke de 1924 del mismo título, los "paralelismos" resultarán tan "sorprendentes" como los que Ortega y Gasset (1966, pp. 109-114) declaró haber encontrado en 1932 con respecto a sus propias ideas y a las previamente publicadas por Dilthey.[16]

[16] Ortega y Gasset 1932; véase Gil Villegas 1996, pp. 109-114.

No obstante, el problema político del Estado-nación, planteado en *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, no pudo ser resuelto en el libro de Meinecke de 1936, dado que ahí evadió comprometerse directamente con los temas políticos. El ascenso de los nazis al poder y los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial fueron abordados en su librito de 1946 sobre la catástrofe alemana. Pero, a pesar de que ahí condena abiertamente el hitlerismo, muchos críticos han acusado a Meinecke de realmente no culpar a nadie en concreto de lo acontecido en Alemania durante los dos sexenios que duró el régimen nazi, sino más bien a circunstancias generales de la sociedad de masas y de la tecnológica moderna.[17] Hacia el final de su vida, Meinecke se vio obligado a buscar otras soluciones, más allá de las expresadas en su libro de 1936, para explicar las peculiaridades de la historia alemana. Una nota mucho más pesimista aparece en las conferencias y escritos de su última época. Así, en su famosa conferencia ante la Academia Alemana de las Ciencias en Berlín Oriental en 1948, Meinecke se preguntó si acaso Burckhardt, con su profundo pesimismo respecto al ser humano, la civilización material, el poder y las masas, no había entendido mucho mejor el mundo moderno que Ranke (Meinecke 1954, pp. 150 y 152). Y si esto era así, entonces la salvación de Alemania tendría que llegar necesariamente por una dirección que Troeltsch había planteado desde 1922, y que Meinecke había rechazado en ese entonces, en el sentido de que Alemania necesitaba acercarse más a la tradición occidental de derecho natural, sin perder por ello su propia identidad, a fin de pasar a formar parte del mundo cultural occidental entendido

[17] Por ejemplo: "Meinecke, in his explanations of the spiritual disaster that had overtaken Germany in 1933, really did not blame anybody very much [since he] essentially placed the blame for World War II and its attendant atrocities upon nihilistic power cravings, historical accident, and fate. Such an approach is similar to placing the blame upon Original sin" (Pois 1972, pp. 146-147).

en su más amplio sentido. En *Die deutsche Katastrophe* de 1946, Meinecke tuvo que aceptar que la salvación de Alemania estaba en su integración en un amplio proyecto europeo dominado por los aliados occidentales. Si Alemania era el problema, entonces Europa era la solución, y esto significaba, como dice Meinecke en su librito de 1946, que "sólo a título de miembro de una futura federación de naciones del centro y oeste de Europa" podría Alemania volver a tener una vez más una vida política creativa "y, como es natural, ese organismo de Estados Unidos de Europa tendrá que erigirse bajo la hegemonía de las potencias vencedoras" (Meinecke 1947, p. 186).

El Meinecke de la última etapa llegaba así a la misma posición a la que había llegado Troelstch en 1922, y esto no debe extrañar si se piensa que en realidad fue Troeltsch, y no Meinecke, quien captó con mucha mayor agudeza los problemas y dilemas del historicismo tardío, encontró una solución a ellos en el acercamiento a Occidente y los valores trascendentes y sentó las bases para que Meinecke desarrollara todo su proyecto posterior sobre la génesis del historicismo.

En efecto, fue Troeltsch, y no Meinecke, el primero en percatarse de todos los problemas que traía aparejados consigo el relativismo historicista.[18] Para Troeltsch, el historicismo constituye la perspectiva de que la realidad entera es histórica o, si se prefiere, "significa la historización de todo nuestro saber y percepción del mundo espiritual, tal y como llegó a constituirse en el transcurso del siglo XIX",[19] pero esto, en vez de darnos una mejor comprensión de esa realidad, más bien ha socavado la firmeza de todas las normas e ideales de la existencia humana.

> Estado, Derecho, moralidad, religión y arte, todos se vieron de pronto disueltos en la poderosa corriente de la historia y llega-

[18] Véase, sobre todo, el crucial artículo de Troeltsch (1922a) sobre la crisis del historicismo, no traducido todavía a ningún idioma, ni recopilado en ninguno de los cuatro tomos de sus principales obras.

[19] „Es bedeutet dann die Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt, wie sie im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts geworden ist" (*ibid.*, p. 573).

ron a entenderse únicamente como partes de desarrollos históricos más amplios (Troeltsch 1922a, p. 573).

La idea de valores universalistas, válidos para todo tiempo y lugar, se disolvió en su relativización histórica al considerar que sólo tienen vigencia para determinadas épocas y circunstancias históricas. Lo bueno de hoy puede llegar a ser lo malo de mañana; lo que una cultura considera bonito otra puede considerarla grotesco; el infanticidio femenino en China es repudiado por una comunidad universal, pero tiene un profundo arraigo en los usos y costumbres de un gran pueblo específico; no obstante, lo más grave para un historicista con formación teológica como Troeltsch es que, incluso las creencias y la fe religiosa más firmes han visto conmovidos sus cimientos más sólidos ante la relativización histórica y el reconocimiento de una pluralidad de confesiones religiosas que tienen tanto valor intrínseco como el de la fe cristiana misma. Por eso decía Troeltsch que "todo se tambalea". La conciencia histórica no tan sólo ha hecho pedazos la integridad de los sistemas éticos, la creencia en el progreso humanitario o la autonomía de la razón, sino que incluso se ha socavado a sí misma y a su método de investigación, porque ¿cómo puede ser todavía posible el conocimiento objetivo si todas las formas de conocimiento humano están histórica y socialmente condicionadas?

No puede haber ninguna solución lógica a los "problemas del historicismo" porque, si el hombre no puede ver más allá del perenne fluir del cambio histórico, entonces tampoco puede encontrar ningún sólido punto de apoyo en el devenir histórico mismo para encontrar una solución a los problemas que plantea el relativismo historicista. Las ideas y valores del hombre están inevitable, indisoluble, e irremediablemente atados a su propia cultura o círculo cultural (*Kulturkreis*) y a su circunstancia histórica. La única solución estaría en poder encontrar, dentro de la civilización occidental, el reflejo de una verdad y un valor trascendentes. Por ello, para 1924, cuando se publicaron en Alemania las conferencias póstumas de Troeltsch con el título *Der Historismus und seine Überwindung* [*El historicismo y su superación*, 1924], la respuesta era de carácter teológico y fideísta:

Hay que regresar a Dios y no verlo desde una perspectiva histórica, sino concebirlo desde la fe de la Revelación. Ésta puede ser una solución literalmente de *Deus ex machina*, pero no hay otra posible, y como Troeltsch no era sociólogo como Max Weber, ni propiamente historiador como Meinecke, esa solución venía perfectamente bien con su formación de teólogo. En el fondo, no es algo muy diferente a lo que Heidegger, otro teólogo "destripado", dijo hacia el final de su vida, después de haber negado previamente la existencia de Dios, dado el carácter intrascendente del *Dasein* o existencia humana, ineluctablemente encaminada a ser siempre un *Sein-zum-Tode*: "ahora ya sólo un Dios puede salvarnos".[20]

Pero si sólo Dios puede ser el valor último para ubicarse por encima y afuera del flujo histórico y de sus relatividades, ésta no puede ser una respuesta a los urgentes y angustiantes problemas políticos. Tampoco el valor del Estado-nación, y ni siquiera la individualidad, pueden ser la solución a los problemas políticos, tal y como pretendió Meinecke en alguno u otro momento, pues se ha demostrado que son aún menos capaces de trascender su propia circunstancia histórica. Por ello, Troeltsch había dado otro tipo de respuesta, en 1922, a los problemas específicamente políticos. En efecto, en su conferencia ante la Escuela Alemana de Alta Política, intitulada "Derecho natural y humanidad en la política mundial", Troeltsch (1925, pp. 3-27) reconoció que la idea de derecho natural se remontaba a los orígenes del cristianismo, si no es que a la tradición estoica y, por lo tanto, era algo muy anterior a la nación alemana. No obstante, ante las pretensiones universalistas del derecho natural, el pensamiento romántico, especialmente germánico, había opuesto los valores y principios de la individualidad histórica, de lo único, específico e irrepetible, del derecho a la diversidad y del desarrollo interno y autónomo de las formaciones culturales. En otras palabras, el romanticismo alemán opuso los valores del historicismo a los del derecho natural. Pero lo cierto es que la tradición no estaba del lado del recién llegado movimiento historicista, sino del lado de

[20] „Nur noch ein Gott kann uns retten" (Heidegger 1976).

la mucha más añeja tradición del derecho natural. Occidente es la auténtica tradición, el tronco común del cual también participa la herencia cultural alemana. Por ello, lo que necesita corregirse no es la tradición occidental, sino la más reciente del historicismo germano. Alemania necesita volver a acercarse a Occidente, pero sin renegar de lo que es su propia tradición cultural, y si este diálogo se establece sobre bases comunicativas sólidas, entonces podrán evitarse en el futuro las catástrofes bélicas.[21]

Thomas Mann quedó muy impresionado con esta erudita exposición de Ernst Troeltsch, pues la nueva perspectiva histórica invertía la ubicación de los términos "tradición" y "revolución", y ponía en una situación muy paradójica a los conservadores alemanes. Por ello, se convirtió en su principal difusor y se unió al grupo de los *Vernunftrepublikaner*, pues Troeltsch había mostrado el camino para poder transitar de la autosuficiencia cerrada y aislada al cosmopolitismo, sin tener que perder por ello la propia identidad cultural.[22] El cosmopolitismo, que era una palabra indecente para muchos nacionalistas alemanes, en realidad podía llegar a significar apertura al cambio, flexibilidad, educación más amplia, y aunque ciertamente

[21] "La teoría de los derechos del Hombre [...] es una teoría que contiene mucho de verdad y satisface muchos requerimientos de una auténtica actitud europea, que no podemos darnos el lujo de rechazar, sino que, por el contrario, más bien debemos incorporarla en nuestras propias ideas [...]. En el meollo de las actuales ideas sobre la Liga de las Naciones, la organización del mundo, y la limitación a los egoísmos y fuerzas de destrucción, existe un fondo moral indestructible, el cual tampoco podemos rechazar en su esencia, incluso si ahora estamos plenamente conscientes de los abusos a los que esta idea se ha prestado [...], pero lo que no podemos ni debemos hacer es negar el ideal mismo en su propia esencia, en su importancia ética y en su conexión con la filosofía de la historia" (Troeltsch 1925, pp. 24-26).

[22] Mann 1965, pp. 373-375. Al inicio del artículo, Tomas Mann describe sintéticamente el objetivo de la conferencia de Troeltsch en el sentido de apuntar la recuperación de la tradición occidental del derecho natural para la peculiaridad histórica de Alemania, y le "recomienda a todo el mundo" la lectura de este incomparable texto por expresar tal idea con una claridad plenamente realizada: „das ist mit vollendeter Klarheit ausgesprochen in der unscheinbaren Broschüre deren Lekture ich aller Welt empfehle" (p. 375).

proponía abandonar algunos de los más caros valores de la tradición germánica, de hecho encontraba la solución para moldear e integrar otros valores de esa misma tradición en una totalidad comunitaria más amplia y a la cual los alemanes también tenían un evidente derecho de pertenencia. Después de todo, como bien decía Thomas Mann en su artículo *Kosmopolitismus*, en 1925, el mismo año en el que recibió el Premio Nobel de Literatura: "un artista alemán internacionalmente aceptado sigue siendo un artista alemán".[23]

Referencias bibliográficas

Fuentes

Heidegger, Martin. 1976. Nur noch ein Gott kann uns retten. Publicación póstuma de la entrevista (1966) en: *Der Spiegel* (Hamburg), vol. XXX, no. 23, 31 de mayo.

Mann, Thomas. 1923. Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik. En: *Frankfurter Zeitung*, 23 de diciembre de 1923. Reproducido en: íd., *Reden und Aufsätze*, /Stockholmer Gesamtausgabe, II. Stuttgart: Fischer Verlag, pp. 373-375.

—. 1960a (1922). Von deutscher Republik. En: *Gesammelten Werke in zwölf Bänden*, vol. XI. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

—. 1960b (1925). Kosmopolitismus. En: *Gesammelten Werke in zwölf Bänden*, vol. X, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 189-190.

Meinecke, Friedrich. 1896-1899. *Das Leben des Generalfeldmarschalls Hermann von Boyen.* Stuttgart: J.G. Cotta, 2 vols.

—. 1918. *Die deutsche Freiheit.* Gotha: Bund Deutscher Gelehrter und Künstler.

[23] Mann 1960b, pp. 189-190. El artista que tenía específicamente en mente en ese momento Thomas Mann era Richard Wagner, pero la misma afirmación la había emitido antes, con relación a Gerhard Hauptmann, en el célebre y más conocido artículo "Von deutscher Republik" (1960a, p. 813).

—. 1923. Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus. En: *Die Deutsche Nation*, vol. 5. Reimpresión en F. Meinecke, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Ed. Eberhard Kessel. Stuttgart: Koehler Verlag, 1959, pp. 367-378.

—. 1924. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München: Oldenbourg.

Traduccción al español:

1983 (1924). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

—. 1936. *Die Entstehung des Historismus*. München-Berlin: Oldenbourg, 2 vols.

Traducción al inglés:

1972. *Historism. The Rise of a New Historical Outlook*. Trad. J.E. Anderson. London: Routledge and Kegan Paul.

Traducción al español:

1943. *El historicismo y su génesis*. Trad. José Mingarro y Tomás Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica.

—. 1946. *Die deutsche Katastrophe*. Wiesbaden: Brockhaus.

Traducción al español:

1947. *La catástrofe alemana*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Nova.

—. 1948. Ranke und Burckhardt. En: *Vorträge und Schriften*. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Cuaderno 27.

Traducción al inglés:

1954. Ranke and Burckhardt. En: Hans Kohn (ed.), *German History. Some New German Views*. London: George Allen & Unwin, pp. 141- 156.

—. 1949. *Strassburg/Freiburg/Berlin, 1901-1919. Erinnerungen*. Stuttgart: Köehler.

—. 1962 [1907]. *Weltbürgertum und Nationalstaat.* München: Oldenbourg.
—. 1968 [1919]. Verfassung und Verwaltung der deutschen Republik. En: *Politische Schriften.* Darmstadt: Luchterhand.
Ortega y Gasset, José. 1932. Guillermo Dilthey y la idea de la vida. En: *Revista de Occidente*, No. 126. Madrid.
—. 1966. Meditación de Europa. Madrid: Revista de Occidente (Col. El arquero).
Ranke, Leopold von. 1948. *Pueblos y Estados en la historia moderna.* Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
Rochau, Ludwig August von. 1853. *Grundsätze der Realpolitik. Angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands.* Stuttgart: K. Göpel. --Ed. de Hans-Ulrich Wehler. Frankfurt a.M.: Ullstein 1972.
Troeltsch, Ernst. 1922a. Die Krisis des Historismus. En: *Die Neue Rundschau*, vol. XXXIII, núm. 6, pp. 572-590.
—. 1922b. *Der Historismus und seine Probleme.* Tübingen: Mohr.
—. 1924. *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge.* Introd. Friedrich von Hügel. Berlin: Pan-Verlag Rolf Heise.
—. 1925. *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden.* Ed. Hans Baron. Tübingen: Mohr.

Estudios

Berlin, Isaiah. 1976. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas.* London: Hogarth Press.
—. 1979. *Against the Current. Essays in the History of Ideas.* London: Hogarth Press.
—. 2000. Meinecke and Historism. En: *The Power of Ideas.* Princeton: Princeton University Press, pp. 205-213.
Gil Villegas M., Francisco. 1996. *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad 1900-1929.* México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

Heussi, Karl. 1932. *Die Krisis des Historismus.* Tübingen: Mohr.

Iggers, Georg G. 1968. *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present.* Middletown, CT: Wesleyan University Press.

Masur, Gerhard. 1974. Friedrich Meinecke. En: *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales.* Madrid: Aguilar, vol. 7, p. 56.

Pois, Robert A. 1972. *Friedrich Meinecke and German Politics in the Twentieth Century.* Berkeley: University of California Press.

Reyes Heroles, Jesús. 1982. *En busca de la Razón de Estado.* México: Porrúa.

Ringer, Fritz K. 1995. *El ocaso de los mandarines alemanes: catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933.* Trad. José M. Pomares. Barcelona: Ediciones Pomares-Corredor.

Schmidt, Gustav. 1964. *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie: Untersuchungen zu den politischen Gedanken von Meinecke, Troeltsch, Max Weber.* Lübeck/Hamburg: Mathiessen Verlag.

Schmitt, Carl. 1988 [1926]. Zu Friedrich Meineckes „Idee der Staatsräson". En: *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles.* Berlin: Duncker & Humblot, pp. 45-52.

SOBRE LOS AUTORES DE ESTE LIBRO

Francisco Gil Villegas es doctor en Estudios Políticos por el Balliol College de la Universidad de Oxford (Inglaterra) y en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Es profesor-investigador del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México desde 1982 y profesor de posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde imparte el seminario obligatorio de "Filosofía Contemporánea" (con énfasis en filosofía alemana) para estudiantes de Maestría y Doctorado en Filosofía. Ha sido director del Foro Internacional de El Colegio de México (1993-1999) y es Investigador Nacional nivel III y miembro de la Comisión Dictaminadora del SNI en el Área V de Ciencias Sociales (2006-2009). Ha publicado *Los profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el* Zeitgeist *de la modernidad (1900-1929),* México: FCE-EL Colegio de México, 1996; *Los legisladores ante las reformas políticas de México,* México: El Colegio de México, 2001; edición crítica y comentada de Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* México: FCE, 2003 (con tres reimpresiones).

Karl Kohut obtuvo el grado de doctorado en 1965 en la Universidad de Marburgo (Alemania). Es profesor emérito de la Universidad Católica de Eichstätt y, desde octubre de 2004 hasta diciembre de 2007, titular de la cátedra "Guillermo y Alejandro de Humboldt" en El Colegio de México y la UNAM. De 1992 a 1998 fue presidente de la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina (ADLAF, por sus siglas en alemán). En 1996, le fue otorgada la orden „Andrés Bello. Primera Clase" de la República de Venezuela y, en

2004, el Premio "Armando Discépolo a la Investigación Teatral" por la Universidad de Buenos Aires. Con Sonia V. Rose (Universidad Paris-Sorbonne), es editor de la colección *Textos y estudios coloniales y de la Independencia.* Las publicaciones más recientes son los volúmenes colectivos (con Sonia V. Rose), *La formación de la cultura virreinal III. El siglo XVIII,* Frankfurt/M.: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 2006; (con María Cristina Torales Pacheco), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 2007, y *Narración y reflexión. Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica,* México: El Colegio de México, 2007.

Ricardo Martínez Lacy es licenciado en Historia por la UNAM y doctor en Historia Antigua por la misma universidad (1989). Es investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras, ambos de la UNAM. Ha publicado los libros *Rebeliones populares en la Grecia helenística,* México: UNAM, 1995, e *Historiadores e historiografía de la antigüedad clásica. Dos aproximaciones,* México: FCE, 2a ed. 2004. Su especialidad es la época helenística.

Guillermo Palacios es doctor en Historia por la Universidad de Princeton. Ha sido profesor de la Fundação Getúlio Vargas de Río de Janeiro y de la Universidad Federal Rural de Río de Janeiro, de El Colegio de Michoacán, del Centro de Investigación y Docencia Económicas y de El Colegio de México, donde fue Director del Centro de Estudios Históricos durante el periodo 2001-2007, y donde se desempeña actualmente como profesor-investigador. Ha sido *Visiting Fellow* del Kellogg Institute for International Studies, de la Universidad de Notre Dame (EUA), y *Mexican Scholar* del Mexican Center de la Universidad de LaTrobe (Melbourne, Australia). Es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Es autor de *Cultivadores libres, Estado y crisis de la esclavitud en Brasil en la época de la revolución industrial* (Premio Javier Clavijero, 1998); *La Pluma y el Arado. La construcción socio-cultural del "problema campesino"*

en México, 1999; *Intimidades, conflictos y reconciliaciones. México y Brasil, 1822-1993, en* 2001; *La independencia y el comienzo de los regímenes representativos*, vol. I de Carlos Malamud (ed.), *Historia contemporánea de América Latina,* (en coautoría) 2003; *Campesinato e Escravidão no Brasil,* 2004, y coordinador de *Ensayos sobre la Nueva Historia Política de América Latina,* 2006.

Marialba Pastor es profesora e investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde obtuvo los grados de licenciatura, maestría y doctorado en Historia. Ha realizado diversas estancias de investigación en Nueva York, Sevilla y Berlín. Algunos de los libros que ha publicado son *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII,* México: UNAM-FCE, 1999; *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales,* México: UNAM-FCE, 2004, e *Historia Universal. Bachillerato,* México: Santillana, 4a. ed., 2007. Tiene en prensa, en esta última editorial, el libro *Nueva Historia Mundial.*

Peer Schmidt presentó su tesis de doctorado en la Universidad de Hamburgo en 1988 y la tesis de posdoctorado en la Universidad Católica de Eichstätt en 1996. Desde 1999, es catedrático de Historia de América Latina y Europa del Suroeste en la Universidad de Erfurt (Alemania). Sus publicaciones más recientes son la edición (con Carmen Arellano-Hoffmann y Xavier Noguez) de *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México,* Toluca/Zinacantepec : El Colegio Mexiquense, 2003, y los libros *Spanische Universalmonarchie oder „teutsche Libertet". Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges,* Stuttgart : Steiner Verlag, 2001; la edición mexicana en el Fondo de Cultura Económica en preparación, con el título *América y España en la Guerra de los Treinta Años. El imperio español en la propaganda política (1618-1648)*; *Kleine Geschichte Spaniens* [*Pequeña historia de España*], Stuttgart : Reclam, 2002, con varias reediciones.

Guillermo Zermeño Padilla es doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Historia por la Universidad de Frankfurt, Alemania. Es

miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesor-investigador de Teoría de la Historia y de Historia Cultural e Intelectual en El Colegio de México. Entre otras publicaciones ha escrito *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica,* El Colegio de México, 2002, 2ª reimpresión 2004, y editado *Pensar la historia: introducción a la teoría y metodología de la historia en el siglo xx,* México: Universidad Iberoamericana, 1994.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Alamán, Lucas, 44, 51, 52, 55, 59, 83, 86
Alt, Peter-André, 24, 39
Andrade, José María, 52
Aristófanes, 66
Aristóteles, 74

Bachofen, Johann Jacob, 116
Bacon, Francis, 76, 77, 78, 79, 86
Barrelmeyer, Uwe, 13, 22
Berding, Helmut, 45, 59
Berlin, Isaiah, 179, 188
Bernheim, Ernest, 84
Bismarck, Otto von, 46, 47, 90, 93, 113, 129, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 167
Bloch, Marc, 20, 22
Bocallini, Traiano, 173
Boccaccio, Giovanni, 146
Bödecker, Hans Erich, 40, 61
Bodin, Jean (Bodino, Juan), 83
Boeckh, August, 13, 65, 66, 86, 88, 108
Bonaparte, Napoleon, 46, 48, 101, 119, 120, 162,
Bopp, Franz, 65
Born, Karl Erich, 40
Bossuet, Jacques-Bénigne, 33
Botero, Giovanni, 173
Boyen, Hermann von, 154, 162, 186
Bravo Ugarte, José, 87
Buckle, Thomas, 75, 81
Burckhardt, Jacob, 7, 14, 16, 17, 19, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 153, 155, 169, 181, 187
Burke, Peter, 20, 22
Bush, George W., 161

Cabrera de Córdoba, Luis, 83
Calvino, Juan, 115
Campanella, Tomás de, 173
Carlos II Eugenio, 27, 28
Charlotte de Lengefeld, 29
Chladenius, Johann Martin, 53
Cleopatra, 66
Collingwood, Robin George, 140, 151
Comte, Auguste, 51, 70, 75
Constantino, 120, 122, 132
Croce, Benedetto, 140, 151

Dann, Otto, 23, 32, 39, 40
Dante Alighieri, 146
Descartes, René, 62, 76
Dilthey, Wilhelm, 7, 13, 16, 63, 69, 70, 80, 84, 85, 86, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 180, 188
Droysen, Johann Gustav, 7, 13, 16, 52, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 104, 105, 108, 110, 113, 118, 153

Eisenstadt, Shmuel Noah, 58
Engels, Friedrich, 93
Erasmo, Desiderio, 115
Esquilo, 66

Febvre, Lucien, 20, 22
Federico Augusto I, 89
Federico el Grande, 173
Federico II de Prusia, el Grande, 65
Felipe II, 28, 29
Fichte, Johann Gottlieb, 25, 65, 68, 157, 162, 163, 164, 166, 167, 173
Foucault, Michel, 88, 132
Frédéricq, Paul, 69

Gadamer, Hans-Georg, 65, 80, 87
Galileo Galilei, 76
Gatterer, Johann Christoph, 30, 31, 32, 37, 38, 39, 47
Gervinus, Gerog Gottfried, 67
Giesebrecht, Wilhelm, 39
Gilbert, Felix, 106, 108, 109, 110, 113, 118, 120, 121, 122, 130, 134
Gil Villegas, Francisco, 17, 18, 19, 153, 180, 188, 191
Ginzburg, Carlo, 131, 132, 134
Goethe, Johann Wolfgang von, 23, 29, 35, 46, 85, 119, 173, 177, 178
Gooch, George, 69, 87
Gossman, Lionel, 115, 121, 134
Grimm, Jacob y Wilhelm (hermanos), 180
Guillermo de Humboldt, 22
Guizot, François Guillaume, 55
Gumbrecht, Hans Ulrich, 63, 87
Gustavo Adolfo, 37

Hahn, Karl-Heinz, 39, 40
Haller, Ludwig von, 167
Hamann, Johann Georg, 179
Hartog, François, 63, 87
Hauptmann, Gerhard, 186
Heeren, Arnold Hermann Ludwig, 30
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 13, 46, 51, 65, 67, 68, 69, 70, 81, 83, 119, 166, 167, 173
Heinrich, Christoph Gottlob, 25, 26
Heller, Erich, 128, 134
Herder, Johann Gottfried, 35, 48, 49, 167, 177, 179, 180, 188, 189
Herzen, Aleksandr Ivanovich, 179
Hettner, Hermann, 40
Hinde, John Roderick, 106, 114, 118, 134
Hobbes, Thomas, 173
Hölderlin, Friedrich, 46
Howard, Thomas Albert, 107, 108, 111, 116, 123, 134
Hübner, Rudolf, 61, 62, 72, 86
Humboldt, Alejandro de, 10, 65, 79, 191
Humboldt, Guillermo de, 9, 10, 22, 40, 65, 79, 80, 157, 162, 167, 191
Hume, David, 177

Iggers, George G., 57, 133, 178, 179, 189
Irving, Washington, 55
Iturbide, Agustín de, 70, 71

Jäger, Friedrich, 39, 40, 51, 55, 59
Jellinek, Georg, 171
Justus, 177

Kant, Immanuel, 17, 35, 40, 62, 68, 70, 75, 76, 79, 81, 141
Kelsen, Hans, 171
Kessel, Eberhard, 69, 87, 187
Kinkel, Gottfried, 108
Klopstock, Friedrich Gottlieb, 28
Köhler, Karl Franz, 30
Kohut, Karl, 9, 61, 191
Koselleck, Reinhart, 20, 22, 33, 40, 64, 88
Koser, Reinhold, 86
Kugler, Franz, 108

Laks, André, 79, 88
Lamprecht, Karl, 39, 56, 60

Langewiesche, Dieter, 46, 59
Langlois, Charles, 84
Lavater, Johann Kaspar, 85
Le Goff, Jacques, 20, 22
Leibnitz, Gottfried Wilhelm, 177
Leyh, Peter, 61, 62, 68, 87
Littré, Émile, 75
Lutero, Martin, 17, 45, 47, 56, 140, 146

Macaulay, Thomas Babington, 55
Magno, Alejandro, 65, 66
Malter, Rudolf, 35, 40
Mann, Thomas, 29, 30, 37, 40, 155, 181, 185, 186
Maquiavelo, Nicolás, 124, 145, 162, 166, 172, 173, 174, 179
Marlowe, Christopher, 145
Martínez Lacy, Ricardo, 14, 89, 101, 192
Marx, Karl, 57, 93
Masur, Gerhard, 153, 189
Mazzucchelli, Aldo, 87
McCarthy, James R., 161
Meinecke, Friedrich, 7, 17, 18, 19, 20, 60, 69, 82, 85, 86, 87, 109, 111, 114, 133, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 188, 189
Meißner, Jochen, 55, 59
Metternich, Klemens Wenzel von, 47, 165
Mommsen, Theodor, 7, 14, 15, 50, 59, 60, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 113
Montaigne, Michel de, 145
Montesquieu, Charles de Secondat, 177, 179
Morelli, Giovanni, 131
Morgenthau, Hans, 180
Möser, Justus, 177
Müller, Adam, 167
Murray, Oswyn, 105, 108, 110, 111, 112, 118, 124, 126, 133, 135

Napoleón, 45, 48
Neschke, Ada, 79, 88
Newton, Isaac, 76
Niebuhr, Reinhold, 60, 66
Nietzsche, Friedrich, 105, 108, 116, 128, 131, 135
Nipperdey, Thomas, 45, 46, 54, 60
Nordalm, Jens, 57, 60
Novalis [Friedrich Freiherr von Hardenberg], 167

Oehlers, Nobert, 23, 32, 39, 40
Ojeda, Mario, 180
Orr, Linda, 11, 22
Ortega y Gasset, José, 154, 180, 188
Ortega y Medina, Juan A., 9, 22, 24, 26, 40
Osterkamp, Ernst, 23, 32, 39, 40
Overbeck, Franz, 116

Palacios, Guillermo, 14, 15, 103, 192
Pallottino, Massino, 98, 101
Pastor, Marialba, 16, 137, 193
Petrarca, Francesco, 146
Plutarco, 145
Polibio, 99
Prüfer, Thomas, 26, 30, 32, 39, 40
Ptolomeo VI, 65
Pufendorf, Samuel von, 173

Quillien, Jean, 80

Rabelais, François, 145
Ramos Medina, Manuel, 43
Ranke, Leopold von, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 22, 40, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 82, 84, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 113, 116, 118, 121, 124, 126, 133, 134, 142, 153, 155, 157,

159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 178, 180, 181, 187
Rembrandt van Rijn, 148
Reyes Heroles, Jesús, 180, 189
Ricardo III, 140
Richelieu, Cardenal, 173
Ringer, Fritz, 154, 189
Ritter, Heinrich, 53
Roces, Wenceslao, 66, 89, 101, 133, 188
Rochau, Ludwig von, 160, 188
Rotacker, Erich, 69, 86
Rubens, Peter Paul, 148
Rüsen, Jörn, 39, 40, 51, 53, 55, 59

Safranski, Rüdiger, 25, 26, 28, 36, 38, 40
Savigny, Friedrich Carl von, 65
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 25, 46
Schieder, Theodor, 23, 40
Schiller, Friedrich von, 7, 10, 11, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 47
Schlegel, Friedrich, 167
Schleier, Hans, 51, 52, 60
Schleiermacher, Friedrich, 65, 80, 88
Schlözer, Ludwig August, 30, 32, 33, 37, 38, 39, 41
Schmidt, Georg, 41
Schmidt, Gustav, 154, 189
Schmidt, Peer, 10, 11, 12, 23, 43, 124, 193
Schmitt, Carl, 178, 189
Schmoller, Gustav, 86
Schopenhauer, Arthur, 66
Schorn-Schütte, Luise, 57, 60
Schorske, Carl, 106, 115, 135
Schulin, Ernst, 50, 54, 56
Scott, Sir Walter, 55
Seignobos, Charles, 84
Shaftesbury, Earl of, 177, 178
Shakespeare, William, 28, 137, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151
Sigurdson, Richard, 109, 110, 112, 118, 135
Sorel, Goerges Eugène, 179
Spengler, Oswald, 174
Spinoza, Benedictus de, 173
Stein, Karl von, 162
Sybel, Heinrich von, 153

Thomson, David, 97, 98, 101
Torrente, Mariano, 55
Treitschke, Heinrich von, 153
Troeltsch, Ernst, 154, 156, 176, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 189
Tümmler, Hans, 25, 41

Velázquez, Diego, 148
Vico, Giovanni Baptista, 125, 178, 179, 188
Voltaire, 38, 83, 177

Wagner, Fritz, 70, 78, 88
Wagner, Richard, 186
Watson, Robert, 29, 32
Weber, Max, 80, 154, 184, 189, 191
Wehler, Hans-Ulrich, 57, 59, 60, 188
Weimar-Eisenach, duque de, 30
Wette, Wilhelm von, 107, 134
White, Hayden, 11, 22, 111, 125, 135
Wieland, Christoph Martin, 30
Wiese, Benno von, 27, 41
Wilson, Woodrow, 165
Wundt, Wilhelm, 13, 62, 66, 71, 72, 73, 87

Zadunaisky, Daniel, 63, 87
Zavala, Lorenzo de, 54, 55, 60
Zermeño Padilla, Guillermo, 13, 52, 56, 58, 60, 193